متفکر شهید

استاد مرتضی مطهری

تعلیم و تربیت در اسلام



فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه چاپ چهلم

کتاب حاضر مجموعه‌ای است مشتمل بر کلیهٔ سخنرانیهای موجود از متفکر شهیدآیت الله مطهری پیرامون «تعلیم و تربیت در اسلام» که از دو بخش تشکیل شده است. بخش اول سلسله سخنرانیهایی است در جمع دبیران تعلیمات دینی، و بخش دوم بحثهایی است که در انجمن اسلامی پزشکان تحت عنوان «تربیت اسلامی» ایراد شده است، و تاریخ هر دو به سالهای ۱۳۵۱ و ۱۳۵۲ باز می‌گردد. لازم به ذکر است که نوارهای بخش اول - به استثنای جلسهٔ نهم که از مباحث بخش دوم بوده و به سبب تناسب موضوعی در این محل قرار داده شده است - و نیز نوارهای گفتارهای اول و آخر بخش دوم در دست نیست و تنظیم آنها از روی متنی که در همان زمان از نوار استخراج گردیده و در اختیار استاد شهید گذاشته شده صورت گرفته است. همچنین چنانکه از متن گفتار سوم از بخش اول و گفتارهای اول و سوم از بخش دوم بر می‌آید، قبل از هر یک از این گفتارها، گفتار یا گفتارهایی بوده است که متأسفانه اکنون نوار یا متن آنها در دست نیست.

بدیهی است که چون در هر دو محفل مذکور در بارهٔ یک موضوع سخن رفته است، گاهی مطالب مشترک - و البته با بیانهای مختلف - در

دو بخش کتاب یافت می‌شود که اغلب مکمل یکدیگر به شمار می‌روند.

از استاد، بحثهای دیگری در این موضوع هست که در یادداشتهای الفبایی و موضوعی ایشان به چاپ رسیده و خواهد رسید.

چاپ اول این کتاب در سال ۱۳۶۷ منتشر شده و از آن زمان تا کنون استقبال بسیار خوبی از این کتاب شده است که تعداد چاپ آن بهترین گواه بر این مطلب است.

بدیهی است که اگر استاد شهید حضور می‌داشتند و در این زمینه می‌نگاشتند، کتابی به مراتب غنی‌تر به رشته تحریر در می‌آوردند. افسوس که منافقان این درخت تناور معارف اسلامی را در اوج نیاز به ثمراتش فرو افکندند و همگان را از ثمرات ارجمندش محروم نمودند. اما به تعبیر امام خمینی (ره): «خدای را شکر که آنچه از این استاد شهید باقی است با محتوای غنی خود مربّی و معلّم است.»

برای آنکه کیفیت چاپ این کتاب ارتقاء یابد، پس از ویرایش جدید و رعایت اصول مربوط به زیبایی صفحات، از نو حروفچینی شد و با توجه به تعداد صفحات کتاب، در قطع وزیری تنظیم گردید و اکنون به صورتی که ملاحظه می‌فرمایید منتشر می‌شود. امید است مورد پسند و قبول علاقه‌مندان و شیفتگان آثار آن عالم ربانی و مجاهد پاک باخته واقع شود.

از خدای متعال توفیق بیشتر در راه نشر آثار استاد مسئلت می‌کنیم.

مهر ۱۳۸۲

برابر با شعبان ۱۴۲۴

شورای نظارت

بخش اول

بحثهای ایراد شده در جمع دبیران تعلیمات دینی

پرورش عقل

بسم الله الرّحمن الرّحیم

بحث ما دربارهٔ تعلیم و تربیت در اسلام است. تعلیم و تربیت، بحث ساختن افراد انسانهاست. یک مکتب که دارای هدفهای مشخص است و مقررات همه‌جانبه‌ای دارد و به اصطلاح سیستم حقوقی و سیستم اقتصادی و سیستم سیاسی دارد، نمی‌تواند یک سیستم خاص آموزشی نداشته باشد؛ یعنی مکتبی که می‌خواهد در مردم طرحهای خاص اخلاقی، اقتصادی و سیاسی را پیاده کند بالاخره اینها را برای انسانها می‌خواهد، اعمّ از اینکه هدفْ فرد باشد یا جامعه، که این خود مسئله‌ای است که در همین جا باید بحث بشود.

اگر هدف جامعه باشد، بالاخره این افراد هستند که به وسیلهٔ آنها باید این طرحها پیاده شود. افراد باید آموزش ببینند و طوری پرورش پیدا کنند که همین طرحها را در اجتماع پیاده کنند. و اگر هدف فرد باشد نیز [بدیهی است که آموزش و پرورش افراد ضروری است.] در اسلام، هم اصالت فرد محفوظ است و هم اصالت اجتماع، یعنی فرد خودش خالی از اصالت نیست. پس بالاخره طرحی و برنامه‌ای برای ساختن فرد وجود دارد، اعمّ از اینکه فرد را باید ساخت برای طرحهایی که برای اجتماع و جامعه است (و این طرح و برنامه را به عنوان مقدمهٔ ساختن اجتماع در نظر بگیریم) یا فرد را باید ساخت از این نظر که هدف ساختن افراد است، و یا از یک نظر جمعی فرد باید ساخته بشود، هم از آن جهت که باید مقدمه‌ای و ابزاری برای ساختن اجتماع باشد و هم از نظر اینکه خودش

هدف است.

اینجاست که ما باید با اصول تعلیم و تربیت اسلامی آشنا بشویم. اولاً آیا اسلام برای مسئلهٔ تعلیم به عنوان آموزش دادن و آگاهی دادن اهمیتی قائل است یا نه؟ و به عبارت دیگر آیا اسلام عنایتی به پرورش عقل و فکر انسان دارد یا چنین عنایتی ندارد؟ این همان مسئلهٔ علم است که از قدیم میان علما مطرح بوده؛ هم اصل مطلب که اسلام دینی است که به علم دعوت کرده است، و هم خصوصیات آن که آن علمی که اسلام به آن دعوت کرده است چه علمی است، که افرادی نظیر غزالی، فیض و دیگران در این زمینه بحث کرده‌اند. و از نظر تربیت و پرورش هم که مقررات اخلاقی اسلام، همه مقررات پرورشی انسانهاست که انسانی که اسلام می‌خواهد پرورش بدهد، انسان نمونهٔ اسلام چگونه انسانی است و مدل آن انسان چگونه مدلی است؟ البته مسائل دیگری هم در اینجا هست که مربوط به کیفیت اجرای مطلب است؛ یعنی هدفها مشخص، ولی برای تربیت انسان از چه متد و روشی باید استفاده کرد؟ یعنی تا چه اندازه ملاحظات روانی در تعلیمات اسلامی منظور شده است؟ مثلاً در تعلیم و تربیت کودک چه دستورهایی رسیده و در آن دستورها چقدر واقع‌بینی و ملاحظات روانی رعایت گردیده و در گذشته، تعلیم و تربیت‌های قدیمی ما چقدر منطبق با تعلیمات اسلامی بوده و چقدر نبوده، و تعلیم و تربیت‌های امروز ما چقدر منطبق است؟

پرورش عقل

مسئلهٔ اول که باید بحث کنیم همان مسئلهٔ پرورش عقل و فکر است. در اینجا ما دو مسئله داریم: یکی مسئلهٔ پرورش عقل و دیگر مسئلهٔ علم.

مسئلهٔ علم همان آموزش دادن است. «تعلیم» عبارت است از یاد دادن. از نظر تعلیم، متعلّم فقط فراگیرنده است و مغز او به منزلهٔ انباری است که یک سلسله معلومات در آن ریخته می‌شود. ولی در آموزش، کافی نیست که هدف این باشد. امروز هم این را نقص می‌شمارند که هدف آموزگار فقط این باشد که یک سلسله معلومات، اطلاعات و فرمول در مغز متعلّم بریزد، آنجا انبار بکند و ذهن او بشود مثل حوضی که مقداری آب در آن جمع شده است. هدف معلم باید بالاتر باشد و آن این است که نیروی فکری متعلّم را پرورش و استقلال بدهد و قوّهٔ ابتکار او را زنده کند، یعنی کار معلم در واقع آتشگیره دادن است. فرق است میان تنوری که شما بخواهید آتش از بیرون بیاورید و در آن بریزید تا این

تنور را داغ کنید، و تنوری که در آن هیزم و چوب جمع است، شما آتشگیره از خارج می‌آورید، آنقدر زیر این چوبها و هیزمها آتش می‌دهید تا خود اینها کم‌کم مشتعل بشود و تنور با هیزم خودش مشتعل گردد. چنین به نظر می‌رسد که آنجا که راجع به عقل و تعقل در مقابل علم و تعلّم بحث می‌شود، نظر به همان حالت رشد عقلانی و استقلال فکری است که انسان قوّهٔ استنباط داشته باشد.

دو نوع علم

جمله‌ای دارند امیرالمؤمنین که در **نهج‌البلاغه** است و من مدتها پیش، ذهنم متوجه این مطلب شده بود و شواهدی هم برایش جمع کرده‌ام. می‌فرمایند: **اَلْعِلْمُ عِلْمانِ** (و در یک نقل دیگر: **اَلْعَقْلُ عَقْلانِ**): **عِلْمٌ مَطْبوعٌ وَ عِلْمٌ مَسْموعٌ** (یا: **عَقْلٌ مَطْبوعٌ وَ عَقْلٌ مَسْموعٌ**) **وَ لایَنْفَعُ الْمَسْموعُ اِذا لَمْ یَکُنِ الْمَطْبوعُ**[1]. علم دو علم است: یکی علم شنیده‌شده یعنی فراگرفته‌شده از خارج، و دیگر علم مطبوع.

علم مطبوع یعنی آن علمی که از طبیعت و سرشت انسان سرچشمه می‌گیرد، علمی که انسان از دیگری یاد نگرفته و معلوم است که همان قوّهٔ ابتکار شخص است. بعد می‌فرماید: و علم مسموع اگر علم مطبوع نباشد فایده ندارد، و واقعاً هم همین‌جور است. این را در تجربه‌ها درک کرده‌اید؛ افرادی هستند که اصلاً علم مطبوع ندارند. منشأ آن هم اغلب سوء تعلیم و سوء تربیت است، نه اینکه استعدادش را نداشته‌اند. تربیت و تعلیم جوری نبوده که آن نیروی مطبوع او را به حرکت درآورد و پرورش بدهد.

سیستم آموزشی قدیم و پرورش عقل

اغلب، سیستم آموزشی قدیم خودمان همین‌جور بوده. شما می‌بینید که افرادی ـ حال یا به علت نقص استعداد و یا به علت نقص تعلیم و تربیت ـ نسبت به آن معلوماتی که آموخته‌اند درست حکم ضبط صوت را دارند. کتابی را درس گرفته، خیلی هم کار کرده، خیلی هم دقت کرده، درس به درس آن را حفظ کرده و نوشته و یاد گرفته. بعد مثلاً مدرّس شده و می‌خواهد همان درس را بدهد. آنچه که در این کتاب و در حاشیه‌ها و شرح آن بوده، همه را مطالعه کرده و از استاد فرا گرفته است. هرچه شما راجع به این متن و این

۱. حکمت ۳۳۱

شرح و این حاشیه بپرسید، خوب جواب می‌دهد. یک ذره که پایتان را آن طرف بگذارید، او دیگر لنگ است. معلوماتش فقط همین مسموعات است و اگر مطلب دیگری در جای دیگر باشد که او بخواهد از این مایه‌های معلومات خودش آنجا نتیجه‌گیری بکند، عاجز است و بلکه من دیده‌ام افرادی را که بر ضد آنچه که اینجا یاد گرفته‌اند آنجا قضاوت می‌کنند. و لهذا شما می‌بینید که یک عالم، مغزش جاهل است. عالم است ولی مغزش مغز جاهل است. عالم است؛ یعنی خیلی چیزها را یاد گرفته، خیلی اطلاعات دارد ولی آنجا که شما مسئله‌ای خارج از حدود معلوماتش طرح می‌کنید، می‌بینید که با یک عوام صددرصد عوام طرف هستید. آنجا که می‌رسد، یک عوام مطلق از آب درمی‌آید.

غیبگو و پادشاه

مَثَل معروفی است ـ البته افسانه است ـ می‌گویند که یک غیبگو و رمّالی، علم غیبگویی و رمّالی را به بچه‌اش آموخته بود. خودش در دربار پادشاه حقوق خوبی می‌گرفت. این علم را به بچه‌اش آموخته بود که بعد از خودش، او این پست را اداره کند. تا روزی که او را به پادشاه معرفی کرد. پادشاه خواست که او را امتحان کند. تخم‌مرغی در دستش گرفت و به او گفت: اگر گفتی که در دست من چیست؟ او هرچه حساب کرد نفهمید که چیست. ابتدا گفت: وسطش زرد است و اطرافش سفید. بعد یک فکری کرد و گفت: این سنگ آسیایی است که در وسطش هویج ریخته‌اند. پادشاه خیلی بدش آمد و بعد پدرش را آورد و گفت: آخر این چه علمی است که به او آموخته‌ای؟! گفت: علم را من خوب آموختم ولی این عقل ندارد. آن حرف اول را از روی علمش گفت ولی این دومی را [که آن را به این مورد تطبیق داد] از روی بی‌عقلی‌اش گفت، شعورش نرسید که سنگ آسیا در دست انسان جا نمی‌گیرد. این را عقل آدم باید حکم بکند.

این داستان معروف است و من تا به حال از چند نفر شنیده‌ام. می‌گویند: یک وقت یک خارجی آمده بود کرج. با یک دهاتی روبرو شد. این دهاتی خیلی جواب‌های نغز و پخته‌ای به او می‌داد. هر سؤالی که می‌کرد، خیلی عالی جواب می‌داد. بعد او گفت که تو اینها را از کجا می‌دانی؟ گفت: «ما چون سواد نداریم فکر می‌کنیم.» این خیلی حرف پرمعنایی است: آن که سواد دارد معلوماتش را می‌گوید ولی من فکر می‌کنم. و فکر خیلی از سواد بهتر است.

این مسئله که باید در افراد و در جامعه رشد شخصیت فکری و عقلانی پیدا بشود

یعنی قوّهٔ تجزیه و تحلیل در مسائل پیدا بشود[۱]، یک مطلب اساسی است؛ یعنی در همین آموزشها و تعلیم و تربیت‌ها در مدرسه‌ها وظیفهٔ معلم بالاتر از اینکه به بچه یاد می‌دهد این است که کاری بکند که قوّهٔ تجزیه و تحلیل او قدرت بگیرد نه اینکه فقط در مغز وی معلومات بریزد، که اگر معلومات خیلی فشار بیاورد ذهن بچه راکد می‌شود.

ملاک، زیاد استاد دیدن نیست

در میان علما افرادی که خیلی استاد دیده‌اند، من به اینها هیچ اعتقاد ندارم. به همین دلیل اعتقاد ندارم که خیلی استاد دیده‌اند، همان که برایشان باعث افتخار است. مثلاً می‌گویند فلان کس سی‌سال به درس مرحوم نائینی رفته یا بیست و پنج سال متوالی درس آقا ضیاء را دیده. عالمی که سی‌سال یا بیست و پنج سال عمر یکسره درس این استاد و آن استاد را دیده، او دیگر مجال فکر کردن برای خودش باقی نگذاشته؛ دائماً می‌گرفته، تمام نیرویش صرف گرفتن شده، دیگر چیزی نمانده برای آنکه با نیروی خودش به مطلبی برسد.

مغز انسان، درست حالت معدهٔ انسان را دارد. معدهٔ انسان باید غذا را از بیرون به اندازه بگیرد و با ترشحاتی که خودش روی غذا می‌کند آن را بسازد. و باید معده اینقدر آزادی و جای خالی داشته باشد که به آسانی بتواند غذا را زیر و رو کند، اسیدها و شیره‌هایی را که باید، ترشح نماید و بسازد. ولی معده‌ای که مرتب بر آن غذا تحمیل می‌کنند و تا آنجا که جا دارد به آن غذا می‌دهند، دیگر فراغت، فرصت و امکان برایش پیدا نمی‌شود که این غذا را درست حرکت بدهد و بسازد. آنوقت می‌بینید اعمال گوارشی اختلال پیدا می‌کند و عمل جذب هم در روده‌ها درست انجام نمی‌گیرد.

مغز انسان هم قطعاً همین‌جور است. در تعلیم و تربیت باید مجال فکر کردن به دانش‌آموز داده بشود و او به فکر کردن ترغیب گردد.

ما در میان استادهای خودمان، آن استادهایی را می‌دیدیم ابتکار دارند که زیاد معلم ندیده بودند. شیخ انصاری که یکی از مبتکرترین فقهای صد و پنجاه سال اخیر است، از تمام علمای فعلی کمتر استاد دیده، یعنی دورهٔ استاد دیدنش بسیار کم بوده است. طلبه‌ای

۱. حالا کار نداریم که اسلام گفته یا نگفته. ما استنباطمان این است که آنچه که اسلام راجع به عقل می‌گوید همین مطلب است.

بود که رفت نجف. مختصری استادهای نجف را دید. بعد خودش راه افتاد دنبال استادهای متنوع. رفت مشهد، مدتی در مشهد ماند. خیلی نپسندید. به تهران آمد. تهران هم خیلی نماند، رفت اصفهان. اصفهان کمی بیشتر ماند. آقا سید محمد باقر حجةالاسلام، در این شهر معلم «رجال» بود. در فن «رجال» چیزهایی یاد گرفت. بعد رفت کاشان. سه سال کاشان ماند. نراقیها کاشان بودند. آنجا از همه‌جا بیشتر ماند. یعنی همهٔ دورهٔ معلم دیدن او اگر حساب کنید به ده سال نمی‌رسد، در صورتی که دیگران بیست سال و بیست و پنج سال و سی‌سال معلم دیده‌اند. آقای بروجردی را اغلب ایراد می‌گرفتند که کم استاد دیده، و از نظر ما حسنش همین بود که خیلی استاد ندیده بود. ایشان هم کم استاد ندیده بود، ده دوازده سال استادهای درجهٔ اول دیده بود، هفت هشت سال نجف و سه چهار سال اصفهان استاد دیده بود. ولی نجفیها قبولش نمی‌کردند، می‌گفتند این استاد کم دیده، مثلاً باید سی‌سال استاد دیده باشد. و به همین دلیل که کمتر استاد دیده بود، ابتکارش از اغلب آن علما بیشتر بود، یعنی فکر می‌کرد. مسائلی که مطرح کرده مسائلی است که خودش فکر می‌کرد، چون مجال فکر کردن داشت.

به هر حال خیال نمی‌کنم این مسئله جای تردید باشد که در آموزش و پرورش، هدف باید رشد فکری دادن به متعلّم و به جامعه باشد. تعلیم‌دهنده و مربی هر که هست (معلم است، استاد است، خطیب است، واعظ است) باید کوشش کند که [به متعلّم و متربّی] رشد فکری یعنی قوّهٔ تجزیه و تحلیل بدهد، نه اینکه تمام همّش این باشد که دائم بیاموزید، فرا گیرید و حفظ کنید. در این صورت چیزی نخواهد شد. تعقل همان فکر کردن است، نیروی فکر کردن خود شخص است که استنباط بکند، اجتهاد بکند، رد فرع بر اصل بکند.

مفهوم اجتهاد

مرحوم آقای حجت یک‌وقت حرف خیلی خوبی در باب اجتهاد زد، گفت: اجتهاد واقعی این است که وقتی یک مسئلهٔ جدید که انسان هیچ سابقهٔ ذهنی ندارد و در هیچ کتابی طرح نشده به او عرضه شد، فوراً بتواند اصول را به طور صحیح تطبیق کند و استنتاج نماید، و الّا انسان مسائل را از **جواهر** یاد گرفته باشد، مقدمه و نتیجه (صغریٰ و کبریٰ و نتیجه) همه را گفته‌اند، او فقط یاد می‌گیرد [و می‌گوید] من فهمیدم صاحب **جواهر** چنین می‌گوید، بله من هم نظر او را انتخاب کردم؛ این اجتهاد نیست، همین کاری که اکثر

می‌کنند. اجتهاد، ابتکار است و اینکه انسان خودش رد فرع بر اصل بکند. همیشه مجتهدها عده‌ای از مقلّدها هستند، مقلّدهایی در سطح بالاتر. شما می‌بینید در هر چند قرن یک نفر پیدا می‌شود که اصولی را تغییر می‌دهد، اصول دیگری بجای آن می‌آورد و قواعد تازه‌ای [ابداع می‌کند]، بعد همهٔ مجتهدها از او پیروی می‌کنند. مجتهد اصلی همان یکی است، بقیه مقلّدهایی به صورت مجتهد هستند که از این مقلّدهای معمولی کمی بالاترند. مجتهد واقعی در هر علمی همین‌جور است. در ادبیات این‌جور است، در فلسفه و منطق این‌جور است، در فقه و اصول این‌جور است، در فیزیک و ریاضیات این‌جور است. شما می‌بینید در فیزیک، یک نفر می‌آید یک مکتب فیزیکی می‌آورد، بعد تمام علمای فیزیک تابع او هستند. این را که مکتب جدیدی می‌آورد و مکتب قابل قبولی هم می‌آورد که افکار را تابع فکر خودش می‌کند باید گفت مجتهد واقعی.

ولی تفکر بدون تعلیم و تعلّم امکان‌پذیر نیست. مایهٔ اصلی تفکر، تعلیم و تعلّم است[1] و اینکه در اسلام دارد که تفکر عبادت است، غیر از این است که تعلّم عبادت است. این، دو مسئله است. ما یکی در باب تعلیم و تعلّم داریم که تعلیم عبادت است، تعلّم عبادت است، و یکی در باب تفکر داریم که تفکر عبادت است، و آنچه در باب تفکر داریم بیشتر است از آنچه که در باب تعلّم داریم. مثلاً: اَفْضَلُ الْعِبادَةِ التَّفَكُّرُ[2] یا: لا عِبادَةَ كَالتَّفَكُّرِ[3] یا: كانَ اَكْثَرُ عِبادَةِ اَبي ذَرٍ التَّفَكُّرُ[4] و در این زمینه البته خیلی [آیه و روایت] هست و این غیر از مسئلهٔ تعلّم است. در تفکر، گذشته از نتیجه‌ای که انسان از فکر خود می‌گیرد، فکر خود را رشد می‌دهد. در قرآن راجع به تفکر و تعقل، مطلب زیاد داریم. لزومی هم ندارد که بخواهیم آیات قرآن در این زمینه را جمع کنیم. خیلی موارد داریم که قرآن دعوت به تفکر و تعقل کرده است.

دعوت اسلام به تعلیم و تعلّم

---

۱. البته ما تفکرهای عقلانی را می‌گوییم و به مسئلهٔ وحی فعلاً کاری نداریم.
۲. در کافی، ج ۲ / ص ۵۵ به این صورت است: أَفْضَلُ الْعِبادَةِ إِدْمانُ التَّفَكُّرِ فِی اللهِ وَ فی قُدْرَتِهِ. [برترین عبادتها تفکر دربارهٔ خدا و قدرت اوست.]
۳. امالی طوسی، ج ۱ / ص ۱۴۵ [هیچ عبادتی مانند تفکر نیست.]
۴. بحار، ج ۷۱ / ص ۳۲۳ [بیشترین عبادت ابوذر تفکر بود.]

و اما مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ علم و تعلّم است که این دیگر فراگیری است که افراد از یکدیگر فرا بگیرند. خیال نمی‌کنم نیازی باشد که راجع به دعوت اسلام به تعلیم و تعلّم بحثی بکنیم، زیرا امر واضحی است. باید در حدود علم اسلامی و تعلیمات اسلامی بحث کنیم که آن علمی که اسلام دعوت می‌کند چه علمی است، و الّا همین که در اولین آیات وحی می‌فرماید:

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ. اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْاِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ[۱].

بهترین شاهد است بر عنایت فوق‌العادهٔ اسلام به تعلیم و تعلّم. اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. قلم [مظهر] سواد و نوشتن است.

آیات دیگر:

هَلْ یَسْتَوِی الَّذینَ یَعْلَمونَ وَ الَّذینَ لا یَعْلَمونَ[۲].
وَ قالَ الَّذینَ اُوتُوا الْعِلْمَ وَیْلَکُمْ ثَوابُ اللهِ خَیْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً[۳].

همچنین پیغمبر اکرم فرمود: بِالتَّعْلیمِ اُرْسِلْتُ[۴] من فرستاده شدم برای تعلیم. در آن داستان معروف که وارد مسجدشان شدند و دو حلقه جمعیت دیدند که در یکی مردم مشغول عبادت بودند و در دیگری مشغول تعلیم و تعلّم، فرمود: کِلاهُما عَلیٰ خَیْرٍ وَ لٰکِنْ بِالتَّعْلیمِ اُرْسِلْتُ هر دو کار خوب می‌کنند ولی من برای تعلیم فرستاده شده‌ام، و بعد خود حضرت آمدند در آن جمعی که مشغول تعلیم و تعلّم بودند نشستند.

آیهٔ دیگر:

هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْاُمِّیّینَ رَسولاً مِنْهُمْ یَتْلوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ

---

۱. علق / ۱-۵
۲. زمر / ۹ [آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند مساوی هستند؟!]
۳. قصص / ۸۰ [و کسانی که به آنها علم داده شده است گفتند: وای بر شما، ثواب خدا برای کسی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده است بهتر است.]
۴. بحار، ج ۱ / ص ۲۰۶

الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ[۱].

يُزَكّيهِمْ بیشتر به پرورش می‌خورد و مربوط به تربیت است. وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ. حالا مقصود از کتاب هرچه هست، مطلق کتاب است [یا قرآن] بالاخره کتاب و حکمت با یکدیگر توأم شده است. حکمت، دریافت حقیقت است و در این بحثی نیست. بحث اینکه چه حکمت است و چه حکمت نیست، بحث صغروی است. هر دریافت حقیقتی را حکمت می‌گویند.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوتِيَ خَيْراً كَثيراً[۲].

پس در این جهت که اسلام به طور کلی دعوت به تعلیم و تعلّم کرده است، یعنی هدف اسلام و جزء خواسته‌های اسلام عالم بودن امت اسلامی است بحثی نیست. «طَلَبُ الْعِلْمِ فَريضَةٌ عَلىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ» از مسلّمات احادیث نبوی است و «مسلم» در اینجا خصوصیت ندارد و مقابل «مسلمه» نیست[۳].

۱. جمعه / ۲ [او کسی است که در میان مردم امّی رسولی را از خودشان مبعوث کرد تا آیات او را بر آنها بخواند و آنان را تزکیه کند و کتاب و حکمت را به آنها بیاموزد.]

۲. بقره / ۲۶۹ [خدا به هرکس که بخواهد حکمت می‌دهد، و کسی که به او حکمت داده شد خیر فراوانی به او عطا شده است.]

۳. اصلاً صیغهٔ مذکر در زبان عربی برای خصوص مرد وضع نشده. صیغهٔ مذکر وقتی که در مقابل مؤنث قرار بگیرد اختصاص به مرد دارد، ولی وقتی که مقابل مؤنث قرار نگیرد معمولاً برای اعمّ است، مثل مواردی که در قرآن آمده: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذينَ يَعْلَمونَ وَ الَّذينَ لا يَعْلَمونَ (زمر / ۹). آیا در اینجا مقصود از الَّذينَ يَعْلَمونَ این است که مردانی که می‌دانند یا کسانی که می‌دانند؟ معلوم است: کسانی که می‌دانند. آیهٔ دیگر: اَمْ نَجْعَلُ الَّذينَ امَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ كَالْمُفْسِدينَ فِي الْاَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقينَ كَالْفُجّارِ (ص / ۲۸). صیغه‌ها همه مذکر است، ولی در ترجمه شما چه می‌گویید؟ آیا می‌گویید: آیا مردانی را که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند مانند مردان مفسد قرار می‌دهیم؟! یعنی این‌جور زنها از این بحث خارج است؟ اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقينَ كَالْفُجّارِ. آیا چون «متقین» صیغهٔ مذکر است پس زنها خارج هستند؟ یا اینکه مقصود کسان است. هیچ کس تا به حال احتمال نداده که [معنی آیه این باشد که] مردان با ایمان و عامل به عمل صالح برترند از مردان مفسد، و وقتی بپرسند: آیا زنان مؤمن و عامل به صلاح هم از زنان مفسد بالاترند یا نه؟ بگوید ←

کدام علم؟

در مسئلهٔ تعلیم و تعلّم، عمده این است که ما ببینیم حدود این مطلب چیست؟ من در یک سخنرانی به نام «فریضهٔ علم» که در **گفتار ماه**[1] چاپ شده، بحثی را طرح کردم که بعضی علمها واجب عینی است؛ یعنی خود آن علم به عنوان یک اعتقاد بر هر مسلمانی لازم و واجب است، مثل معرفة الله، علم بِالله وَ مَلائِکَتِهِ وَکُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِر، آن مقدار که مقدمهٔ ایمان یا از شرایط ایمان است، چون ایمان در اسلام گرایش عَنْ علمٍ است نه گرایش عَنْ تقلیدٍ. این علم واجب عینی است. این را همهٔ علما ذکر کرده‌اند. پس «طَلَبُ

← قرآن راجع به اینها حکمی ذکر نکرده.

همچنین آیا ترجمهٔ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیکُمْ (حجرات / ۱۳) این است که گرامی‌ترین شما مردان، باتقواترین شما مردانند و بنابراین از زنان بحثی نشده؟ یا «شما» در اینجا انسانهاست؟ و در اخلاقیات هم همین‌جور است. یعنی در زبان عربی این‌جور نیست که برای اعمّ از زن و مرد یک صیغه وضع شده باشد و برای خصوص مرد صیغه‌ای و برای خصوص زن صیغه‌ای، بلکه آن صیغه‌ای هم که برای اعمّ از مرد هست همین صیغهٔ مذکر است. و لهذا اگر کلمهٔ «وَ مُسْلِمَة» هم نباشد هیچ کس نمی‌تواند بگوید که مفهوم عام نیست. در بعضی روایات «وَ مُسْلِمَة» هم هست که روایات ضعیفی است. عموم روایات همان طَلَبُ الْعِلْمِ فَریضَةٌ عَلیٰ کُلِّ مُسْلِمٍ است.

و نیز آیا در حدیث اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمونَ مِنْ لِسانِهِ وَ یَدِهِ (اصول کافی، ج ۲ / ص ۲۳۴) «المسلم» مخصوص مرد است یا اعمّ است از زن و مرد؟ و آیا معنی حدیث این است که مرد مسلمان کسی است که مردهای مسلمان از زبان و دست او محفوظ و آسوده باشند، و نگفته که زن مسلمان هم باید زنها و مردهای دیگر از دست و زبانش محفوظ بمانند؟!

قضیهٔ معروفی است که زنی ادعای پیغمبری کرد. او را حبس کردند که این چه ادعایی است که کردی، این برخلاف ضرورت اسلام است. گفت: پیغمبر گفت: لانَبِیَّ بَعْدی، نگفت: لانَبِیَّةَ بَعْدی، و نگفت: لانَبِیَّ وَ لا نَبِیَّةَ بَعْدی، «نبی» مذکر است، پیغمبر نگفته زنی هم که پیغمبر باشد نخواهد آمد.

اگر این حرف درست باشد که صیغه‌های مذکر اختصاص به مردها دارد، استدلال آن زن استدلال درستی است و اگر زنی ادعای پیغمبری بکند باید بگوییم که در اسلام هیچ دلیلی [بر بطلان این ادعا] نیست و حتی آیه هست: وَ لٰکِنْ رَسولَ اللهِ وَ خاتَمَ النَّبِیّینَ (احزاب / ۴۰) نه «خاتَمَ النَّبِیّینَ وَ النَّبِیّاتِ»، پس آیهٔ قرآن هم دلیل نیست. بنابراین لانَبِیَّ بَعْدی که شامل زن نیست، خاتَمَ النَّبِیّینَ هم که شامل نمی‌شود، پس باید بگوییم که ما هیچ دلیلی در اسلام نداریم بر اینکه بعد از پیامبر اکرم زنِ پیغمبر نباشد و حال اینکه شک ندارد که در اینجا زن و مرد مطرح نیست.

۱. [در کتاب ده گفتار اثر استاد شهید نیز به چاپ رسیده است.]

الْعِلْمِ فَرِیضَةٌ» قدر مسلّم شامل آن علمهایی که از شرایط ایمان است هست. از این که بگذریم، باید ببینیم که [علم فریضه] چیست؟

یک بحث تقریباً لغو و بیهوده‌ای میان اصناف علمای اسلامی درگرفته راجع به اینکه این علمی که فریضه است چه علمی است؟ فقها گفتند که مقصود علم فقه است برای اینکه مقدمهٔ عمل است. علمای اخلاق گفتند خیر، علم اخلاق خیلی از آن لازمتر و واجبتر است. علمای کلام گفتند علم کلام است. علمای تفسیر گفتند علم تفسیر و کتاب الله است.

ولی این دیگر بحث ندارد، زیرا علم یا خودش هدف است و یا مقدمه است برای هدفی. هرجا که خودش هدف است واجب است، مثل همین اصول عقاید. هرجا هم که خودش هدف نیست، اگر هدفی از هدفهای اسلامی متوقف به آن باشد، از باب مقدمهٔ واجب، واجب می‌شود. خود فقها این سخن را می‌گویند که آموختن مسائل، واجب مقدّمی ولی واجب تهیُّؤی است و به اصطلاح واجب نفسی تهیّؤی است، یعنی آن چیزی که بر ما واجب است عمل کردن است. مثلاً ما باید نماز بخوانیم، ولی اینکه انسان بخواهد درست نماز بخواند، بدون اینکه مسائل نماز را بداند امکان ندارد. پس برای اینکه انسان برای خواندن نماز آماده شود، یعنی بتواند نماز را صحیح بخواند، واجب است مسائل نماز را یاد بگیرد.

اختصاص به نماز و روزه و این‌گونه تکالیف ندارد. هر وظیفه‌ای از وظایف اسلامی که نیازمند به علم باشد، همان علم برایش واجب می‌شود به عنوان یک واجب نفسی تهیّؤی؛ یعنی واجبی که ما را آماده می‌کند برای واجب دیگر، واجبی که نوعی واجب مقدّمی است. علم اخلاق هم طبعاً [یک واجب نفسی تهیّؤی است.] اسلام از ما «یُزَکّیهِمْ» می‌خواهد، تزکیهٔ نفس می‌خواهد. آن هم که بدون علم ممکن نیست. پس آموختن مسائل روانی و اخلاقی، مقدمتاً برای اینکه تزکیهٔ نفس حاصل بشود لازم است.

همچنین وقتی ما باید یک سلسله دستورات را از قرآن بیاموزیم، بدیهی است آموختن خود قرآن و تفسیر آن واجب است. و دایرهٔ علم آن وقت توسعه پیدا می‌کند که ما گذشته از واجبهای عینی یک سلسله واجبهای کفایی داریم، یعنی واجبهایی که باید براساس تقسیم کار صورت بگیرد. نظیر اینکه وجود پزشک لازم است، پس علم پزشکی واجب کفایی است، یعنی واجب است به طور وجوب کفایی که در میان مردم به قدر کفایت پزشک باشد که بیماران به آنها مراجعه کنند. پزشک که بدون علم نمی‌شود و یا همین‌جور

از زمین نمی‌روید، از آسمان هم که نمی‌افتد، همین انسانها باید پزشک بشوند، پس باید علمش را بیاموزند. آن که اسلام می‌خواهد این است که پزشک لازم است، ولی بدیهی است که مقدمه‌اش را هم باید تهیه کرد. این است که علم پزشکی واجب کفایی است. حدش چیست؟ حد معین ندارد. در هر زمانی به هر حدی که امکان دارد، به همان حد واجب است. یک زمان بر مردم واجب بود **قانون** بوعلی را بخوانند، امروز واجب است که یک چیز دیگر بخوانند چون بهتر از آن آمده.

مثال دیگر، تجارت است. آیا در نظام اقتصادی اسلام وجود یک عده واسطه که کالا را از تولیدکننده به مصرف‌کننده برسانند، تأیید و تثبیت شده که عده‌ای شغل آزادی به عنوان واسطه میان مصرف‌کننده و تولیدکننده داشته باشند؟ اگر تأیید شده، علم تجارت هم آموختنش واجب است.

مثال دیگر: قرآن می‌فرماید:

اَعِدّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِباطِ الْخَیْلِ تُرْهِبونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَ عَدُوَّکُمْ[۱].

آیا تهیهٔ قوّه به اندازه‌ای که تُرْهِبونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَ عَدُوَّکُمْ، واجب است یا واجب نیست؟ بله واجب است. ولی این کار خود به خود که انجام نمی‌شود، با بیل برداشتن که قوّه به دست نمی‌آید. قوّه به دست آوردن راه دارد، راهش هم علم است. در چه حد؟ همان حدی که تُرْهِبونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَ عَدُوَّکُمْ که در زمانهای مختلف، مختلف می‌شود.

بنابراین طَلَبُ الْعِلْمِ فَریضَةٌ عَلیٰ کُلِّ مُسْلِمٍ تکلیفش روشن است. بعضی از علمها واجب عینی است و بر هر فردی واجب است و بعضی از علمها واجب کفایی است به اعتبار اینکه مقدمهٔ یک واجب [کفایی] است و مقدمهٔ واجب، واجب است. بنابراین جای شک و شبهه در این جهت نیست. چون بعضی‌ها می‌گویند این علمی که واجب است، فقط و فقط اختصاص دارد به علوم دینی یعنی علومی که موضوع آن علومْ مسائل دینی است، یعنی آموختن خود دین. نه، آموختن خود دین یک علم است، آموختن چیزی که انسان بخواهد وظیفهٔ دینی‌اش را [به وسیلهٔ آن] انجام بدهد علم دیگری است. منحصر نیست که مردم

---

۱. انفال / ۶۰

باید خودِ دین را بیاموزند اما آن چیزهایی را که اجرای دین موقوف به آنهاست دیگر نیاموزند. باید آنها را هم بیاموزند. منتها خود دین را که باید بیاموزند، قسمتی از آن، واجب مستقل و عینی [است مثل معرفة الله] و قسمت دیگر واجب مقدّمی است [مثل آموختن احکام نماز.] چه کسی گفته ما دین را باید بیاموزیم؟ اسلام که نگفته دین را بیاموزید، گفته دین را عمل کنید. ولی وقتی می‌خواهیم دین را عمل کنیم، بدون آموختنش ممکن نیست. پس باید دین را بیاموزیم تا به آن عمل کنیم. در آن وظایف دیگری هم که دین به عهدهٔ ما گذاشته است [مثل تأمین پزشک مورد نیاز جامعهٔ اسلامی] بدیهی است که تا وظایف را نیاموزیم، نمی‌توانیم عمل کنیم. باید وظایف را بیاموزیم تا بتوانیم عمل کنیم. به هرحال مطلب خیلی واضح و روشن است.

پس ما تا اینجا به دو مسئله اشاره کردیم: یکی اینکه در تعلیم و تربیت اسلامی به مسئلهٔ رشد فکری و تعقل اهمیت فراوان داده شده، و دیگر اینکه به خود تعلیم [نیز اهمیت داده شده است] و تعلیم هم یک حدود مشخص ندارد که بگوییم علم کلام چطور؟ علم تفسیر چطور؟ علم اخلاق چطور؟ فیزیک چطور؟ ریاضیات چطور؟ اسلام نیامده که علوم را مشخص کند و بگوید فیزیک بیاموزید یا نیاموزید، ریاضیات بیاموزید یا نیاموزید، فلسفه بیاموزید یا نیاموزید. یک چیزهایی گفته که آنها را باید انجام داد و آنها توقف دارد به آموختن اینها، پس باید اینها را آموخت.

تربیت عقلانی انسان

در جلسهٔ پیش بحث ما در اطراف این مطلب دور می‌زد که در اسلام، هم دعوت به علم شده است و هم دعوت به عقل (به معنی تعقل) و فرق ایندو را ذکر کردیم که علم به معنی آموزش و فراگیری است ولی تنها فراگیری کافی نیست و آنچه که در زمینهٔ فراگیری ضرورت دارد، مسئلهٔ تفکر کردن در ماده‌های فرا گرفته‌شده است. اول در نظر داشتم که به همین خلاصه اکتفا کنیم و بگذریم، ولی بعد رجوع کردم به یادداشتهایی که چندین سال پیش در موضوع عقل و فکر داشتم، دیدم مسائلی هست که حیف است ولو به طور اجمال آنها را ذکر نکنیم. گو اینکه اغلب که بر این مسائل عبور می‌کنیم خیال می‌کنیم که یک عده مسائل نظری بیان شده‌اند، ولی هدف از این بیانها تعلیم و تربیت است و اینها برای آن گفته شده است که افراد مسلمان باید این‌جور بار بیایند. ابتدا از آنچه که در باب عقل آمده است شروع می‌کنیم.

عقل باید غربال‌کننده باشد

روایت بسیار معروفی داریم‌که در کتاب العقل و الجهل **کافی**، **بحار** و **تحف‌العقول** آمده است[1] و روایتی است که هشام بن الحَکَم[2] متکلّم معروف از حضرت موسی بن

---

۱. اصول کافی، ج ۱ / ص ۱۴ و تحف‌العقول، ص ۳۸۴

۲. هشام از اصحاب حضرت صادق و حضرت موسی بن جعفر (علیهما السلام) است و ←

جعفر علیه السلام (خطاب به خود هشام) نقل کرده است که روایت بسیار مفصلی است و من قسمتهایی از آن را سالها پیش یادداشت کردم و اکنون همان قسمتها را برای شما می‌خوانم. در آنجا حضرت به این آیهٔ قرآن که در سورهٔ زمر است استناد می‌فرمایند:

فَبَشِّرْ عِبادِ. الَّذینَ یَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَهُ اُولٰئِکَ الَّذینَ هَدیٰهُمُ اللهُ وَ اُولٰئِکَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبابِ[۱].

آیهٔ عجیبی است: بشارت بده بندگان مرا، آنان که سخن را استماع می‌کنند[۲]. بعد چکار می‌کنند؟ آیا هرچه را شنیدند همان را باور می‌کنند و همان را به کار می‌بندند یا همه را یکجا رد می‌کنند؟ فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَهُ نقّادی می‌کنند، سبک سنگین می‌کنند، ارزیابی می‌کنند، آن را که بهتر است انتخاب می‌کنند و آن بهترِ انتخاب‌شده را پیروی می‌نمایند. آنوقت می‌فرماید: چنین کسانی هستند که خدا آنها را هدایت کرده (یعنی هدایت الهی و استفاده از نیروی عقل این است) وَ اُولٰئِکَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبابِ اینها براستی صاحبان عقل هستند. این، دعوت عجیبی است.

حضرت خطاب به هشام این‌طور می‌فرماید: یا هِشامُ! اِنَّ اللهَ تَبارَکَ وَ تَعالیٰ بَشَّرَ اَهْلَ الْعَقْلِ وَ الْفَهْمِ فی کِتابِهِ فَقالَ خدا اهل عقل و فهم را بشارت داده و فرموده: فَبَشِّرْ عِبادِ، الَّذینَ یَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَهُ...

از این آیه و حدیث کاملاً پیداست که یکی از بارزترین صفات عقل برای انسان همین تمییز و جدا کردن است؛ جدا کردن سخن راست از سخن دروغ، سخن ضعیف از

← خیلی هم مورد علاقهٔ این دو امام بوده است. از متکلمین اصحاب امام و از فضلا و کسی است که متکلمین بسیار بزرگ آن عصر ـ که فرنگیها آنها را جزء نوابغ می‌شمارند و افراد فوق‌العاده‌ای بوده‌اند از قبیل نظّام و ابوالهذیل علّاف ـ در مقابل این مرد خضوع می‌کردند. شبلی نعمان در کتاب تاریخ علم کلام می‌نویسد که ابوالهذیل علّاف کسی بود که همه از بحث با او احتراز داشتند (یعنی اینقدر قوی بود) و او از تنها کسی که بیم داشت با او بحث کند هشام بن الحکم بود.

۱. زمر / ۱۷ و ۱۸

۲. اینجا کلمهٔ «سماع» هم نیست. نمی‌گوید: «سَمِعَ الْقَوْلَ» یا «یَسْمَعونَ الْقَوْلَ»، می‌فرماید: یَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ یعنی به سخنان گوش فرا می‌دهند، در سخنان دقت می‌کنند. چون سماع با استماع فرق می‌کند. سماع یعنی شنیدن ولو اینکه انسان نخواسته باشد بشنود. استماع گوش فرا دادن است.

سخن قوی، سخن منطقی از سخن غیرمنطقی، و خلاصه غربال کردن. عقل آن وقت برای انسان عقل است که به شکل غربال در بیاید؛ یعنی هرچه را که وارد می‌شود سبک سنگین کند، غربال کند، آنهایی را که به درد نمی‌خورد دور بریزد و به‌دردخورها را نگاه دارد.

حدیثی هست که ظاهراً از پیغمبر اکرم و ناظر به همین مطلب است، و از این احادیث زیاد است. می‌فرماید: **کَفیٰ بِالْمَرْءِ جَهْلاً اَنْ یُحَدِّثَ بِکُلِّ ما سَمِعَ**[1] برای جهالت انسان همین بس که هرچه می‌شنود نقل کند (خوش‌باوری). بعضی‌ها خاصیت ضبط صوت و گرامافون را دارند. کأنّه هرچه دیگران می‌گویند پر می‌شوند و بعد هم در جای دیگر تحویل می‌دهند، بدون آنکه تشخیص بدهند که آنچه که می‌شنوند [صحیح است یا غلط.] خیلی چیزها انسان می‌شنود، کمی از آن را باید قابل قبول و قابل نقل بداند. قبلاً هم عرض کردیم بعضی از عالمها هستند (عالمهای خیلی عالم) که کمتر از آنچه که عالمند عاقلند. (عقلی که در اینجا می‌گوییم، معیارش یکی همین است). عالمند به معنای اینکه اطلاعات بسیار وسیعی دارند. کمتر عاقلند برای اینکه هرچه را از هرجا دیدند جمع می‌کنند و برایشان فرق نمی‌کند، همه را هم پس می‌دهند بدون اینکه فکر بکنند که این [با واقع] جور در می‌آید یا جور درنمی‌آید. و عجیب این است که با اینکه ما در روایات خودمان داریم که راوی باید نقّاد باشد و هرچه را که می‌شنود روایت نکند، معذلک می‌بینیم که در میان همین راویان و محدّثان یا مورخان خودمان فراوان دیده می‌شوند [افرادی که این اصل را رعایت نمی‌کنند.]

انتقاد ابن خلدون

ابن خلدون در **مقدمهٔ تاریخ** خودش یکی از نقدهایی که بر بعضی از مورخین می‌کند این است که می‌گوید اینها در نقل تاریخها، فقط دنبال صحت سند هستند که این تاریخ را فلان کس نقل کرده و او آدم معتبری است. می‌گوید قبل از این باید به دنبال صحت مضمونی رفت، اول باید فکر کرد که اصلاً خود مطلب با منطق جور در می‌آید یا جور در نمی‌آید. بعد مثال می‌زند، می‌گوید اینها نوشته‌اند که وقتی قوم موسی از دریا عبور کردند و فرعونیها آنها را تعقیب می‌نمودند، دویست و پنجاه هزار مرد جنگی بودند. آخر این را باید

۱. **جامع الصغیر**، ج ۲ / ص ۹۰ [و در آن بجای جَهلاً، کِذْباً وَ إثْماً آمده است.]

حساب کرد که اولاد اسرائیل همه اولاد یعقوب و فرزندان یک نفر بودند و پنج شش نسل هم بیشتر نگذشته بود[۱]. گیرم که چهارصد سال گذشته باشد. وقتی می‌گوییم دویست و پنجاه هزار مرد جنگی، اقلاً باید بگوییم یک میلیون جمعیتِ اینها بوده که دویست و پنجاه هزار مرد جنگی داشته‌اند، با اینکه فرعون پسرهای اینها را می‌کشت: **یُقَتِّلونَ اَبْنائَکُمْ وَ یَسْتَحْیونَ نِسائَکُمْ**[۲]. با این‌همه بچه‌کشی که از اینها بوده، آیا عقلاً چنین چیزی ممکن است؟

ابن خلدون می‌گوید مورخین به این نکته اصلاً فکر نمی‌کردند که آیا [واقعه‌ای که نقل می‌کنند] با منطق جور درمی‌آید یا جور درنمی‌آید.

یک وقتی از یک واعظ خیلی مشهور که می‌خواست بگوید بنی‌امیّه چگونه منقرض شدند و خداوند چگونه به فرزندان امام حسین برکت داد، شنیدم که گفت: از امام حسین در روز عاشورا یک فرزند بیشتر باقی نماند که حضرت علی بن الحسین بود و از او این‌همه سادات حسینی، موسوی و رضوی که آنها هم باز حسینی هستند باقی مانده است و از بنی‌امیّه کسی باقی نماند. آنوقت راجع به بنی‌امیّه این‌جور می‌گفت که در سال ۶۱ هجری که حادثهٔ کربلا اتفاق افتاد دوازده هزار گهوارهٔ زرین در خانه‌های بنی‌امیّه بود. حالا باید حساب کرد که چقدر باید بنی‌امیّه باشند، چقدر گهواره در خانه‌های اینها باشد و از این گهواره‌ها چقدر گهوارهٔ زرین باشد!

مرحوم آقای خوانساری یک وقت این‌گونه نقلها را مسخره می‌کرد و به صورت تمسخرآمیز می‌گفت: بلی، یک وقتی هرات آنقدر بزرگ بود که بیست و یک هزار احمد یک چشم کلّه‌پز داشت. حالا شما حساب کنید که چقدر کلّه‌پز بوده، در میان کلّه‌پزها چقدر اسمشان احمد بوده و در بین آنها چقدر احمد یک‌چشم بوده که در میان آن احمدهای یک‌چشم، بیست و یک هزار احمد یک‌چشم کلّه‌پز بوده است! و نظیر اینها ـ البته نه به این رسوایی ـ در تاریخ می‌بینیم. یک وقت من در همین کتابهای تاریخ معمولی خودمان که یک اشخاص خیلی بزرگی هم نوشته‌اند، خواندم که در واقعهٔ حَرّه که آمدند و مدینه را قتل عام کردند[۳] رفتند به خانهٔ یکی از اهل مدینه که از انصار بود (و خانوادهٔ فقیری بودند)

---

۱. ۱۶۴ سال، ۴۰۰ سال هم نوشته‌اند.
۲. اعراف / ۱۴۱
۳. در نقل این‌گونه وقایع، گویندگان مبالغه و اغراق هم کرده‌اند. از جمله در اغلب کتابهایشان این مطلب را نوشته‌اند.

و زنش تازه وضع حمل کرده و هنوز در بستر بود و بچه هم در گهواره. یک مرد شامی وارد شد که از این خانه چیزی ببرد. هرچه گشت تا یک چیز دندان‌گیر به دست آورد و ببرد چیزی به دستش نیامد. از اینکه می‌بایست دست خالی برود خیلی عصبانی شد. آمد [که جنایتی بکند.] این زن به التماس افتاد که من زن فلان کس صحابی پیغمبر هستم، من و شوهرم هر دو در بیعت الرضوان با پیغمبر بیعت کردیم و ما از اهل بیعت‌الرضوان هستیم. التماس می‌کرد که این مرد شامی را منصرف بکند، که آخرش هم منصرف نشد و بچه را از گهواره برداشت و پای او را به دست گرفت و دور سرش چرخ داد و بعد هم چنان به دیوار کوبید که مغز بچه متلاشی شد. این را زیاد نقل کرده‌اند. آیا همین می‌تواند درست باشد؟ یعنی زنی که با شوهرش در بیعت‌الرضوان با پیغمبر بیعت کرده، می‌تواند در سنهٔ ۶۳ هجری وضع حمل کرده باشد، با حدود پنجاه و هشت سال فاصله؟ اگر ما فرض کنیم در آن وقت این زن دختری ده ساله بوده که تازه شوهر کرده و رفته با پیغمبر بیعت نموده، در این هنگام زنی است که شصت و هشت سال دارد. آیا زن شصت و هشت ساله می‌تواند تازه وضع حمل کرده و در بستر خوابیده باشد؟! پس این یک ذره حساب کردن می‌خواهد. اگر یک مقدار انسان فکر کند، می‌فهمد که دروغ است. این همان غربال کردن است. پیغمبر فرمود: کَفیٰ بِالْمَرْءِ جَهْلاً اَنْ یُحَدِّثَ بِکُلِّ ما سَمِعَ. جهل غالباً در احادیث در مقابل علم نیست، در مقابل عقل است، یعنی بی‌فکری نه بی‌علمی. برای بی‌فکری و حساب نکردن انسان کافی است که هرچه را می‌شنود باور و نقل کند.

نقد سخن

مسئلهٔ دیگر که نزدیک به این مطلب است و از همین آیه و از بعضی احادیث استنباط می‌شود مسئلهٔ تجزیه کردن یک سخن است، یعنی عناصر درست را از عناصر نادرست جدا کردن. فرق است میان اینکه انسان از دو سخن درستش را بگیرد و نادرستش را رها کند، و تجزیه کردن یک سخن که انسان عناصر درستش را بگیرد و عناصر نادرستش را الغاء کند و اینقدر تشخیص داشته باشد که بگوید از این سخن این قسمتش درست است و این قسمتش نادرست. این همان مطلبی است که در روایات تعبیر به نقد و انتقاد شده است.

وقتی می‌گویند: اِنْتَقَدَ الدِّرْهَمَ یا: اِنْتَقَدَ الْکَلامَ (که در هر دو مورد به کار می‌رود) یعنی اَظْهَرَ عُیوبَهُ وَ مَحاسِنَهُ [عیوب و محاسن آن درهم یا کلام را آشکار کرد] چنانکه سکه‌ای

را که به محک می‌زنند، آن طلای خالص و به اصطلاح عیارش را به دست می‌آورند. کلامی را نقد کردن نیز یعنی خوبیهای آن را از بدیهای آن جدا کردن.

در این زمینه احادیث زیاد و عجیبی داریم. یکی این است که در روایات ما از حضرت مسیح روایت شده است که می‌فرمود: **خُذِ الْحَقَّ مِنْ اَهْلِ الْباطِلِ وَ لا تَأْخُذِ الْباطِلَ مِنْ اَهْلِ الْحَقِّ**. در اینجا ظاهراً توجه به این است که شما به گویندهٔ سخن توجه نداشته باشید، سخن‌شناس باشید، تکیه‌تان روی گویندهٔ سخن نباشد؛ ای بسا حق را از اهل باطل بشنوید بگیرید، و ای بسا باطل را از اهل حق بشنوید نگیرید. شاهدم این جملهٔ آخر است که فرمود: **کُونوا نُقّادَ الْکَلامِ**[1] صرّافِ سخن باشید.

بعد امام موسی بن جعفر علیه السلام جمله‌هایی در این زمینه می‌فرماید:

> **یا هِشامُ! اِنَّ اللهَ تَبارَکَ وَ تَعالیٰ اَکْمَلَ لِلنّاسِ الْحُجَجَ بِالْعُقولِ وَ نَصَرَ النَّبِیّینَ بِالْبَیانِ وَ دَلَّهُمْ عَلیٰ رُبوبِیَّتِهِ بِالْاَدِلّاءِ، فَقالَ: اِلٰهُکُمْ اِلٰهٌ واحِدٌ لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحیمُ. اِنَّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ... لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلونَ**[2].

خداوند حجتهای خودش را به وسیلهٔ عقول بر مردم اکمال (اتمام) کرده است و پیغمبران را به وسیلهٔ بیان یاری نموده، و به سبب برهانها به ربوبیّت خویش دلالتشان کرده است. بعد حضرت به آیهٔ «**اِنَّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ... لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلونَ**» استدلال می‌کند.

آخربینی

یکی دیگر از خواص عقل که تربیت عقل افراد باید بر این اساس باشد مسئلهٔ آینده را به حساب آوردن است که روی این مطلب نیز در تربیتهای اسلامی زیاد تکیه می‌شود که خودتان را در زمان حال حبس نکنید، به آینده توجه داشته باشید و عواقب و لوازم و نتایج نهایی کار را در نظر بگیرید.

حدیث معروفی هست که ما در **داستان راستان** نقل کرده‌ایم که شخصی می‌آید

---

۱. بحارالانوار، ج ۲ / ص ۹۶
۲. بقره / ۱۶۳ و ۱۶۴

خدمت حضرت رسول و عرض می‌کند: یا رسول‌الله! مرا موعظه بفرمایید. حضرت به او فرمود: آیا اگر بگویم به کار می‌بندی؟ گفت: بلی. باز حضرت تکرار کرد: آیا اگر بگویم براستی به کار می‌بندی؟ گفت: بلی. یک دفعهٔ دیگر هم حضرت این جمله را تکرار فرمود. این سه بار تکرار کردن برای این بود که حضرت می‌خواست کاملاً او را برای آن حرفی که می‌خواهد بگوید آماده کند. همینکه سه بار از او اقرار گرفتند و آماده‌اش کردند، فرمودند: **اِذا هَمَمْتَ بِاَمْرٍ فَتَدَبَّرْ عاقِبَتَهُ**[1] هرکاری را که به آن تصمیم می‌گیری، آن آخرهایش را نگاه کن. و همین است که در ادبیات اسلامی تحت عنوان «آخربینی» آمده است، مخصوصاً در **مثنوی** در این زمینه زیاد بحث شده است. می‌گوید:

این هوا پرحرص و حالی‌بین بود[2] عقل را اندیشه یوم‌الدین بود
هرکه آخربین بود او مؤمن است هرکه آخوربین بود او بیدِن است[3]

لزوم توأم بودن عقل و علم

مسئلهٔ دیگر این است که عقل و علم باید با یکدیگر توأم باشد، و این نکتهٔ بسیار خوبی است. اگر انسان تفکر کند ولی اطلاعاتش ضعیف باشد، مثل کارخانه‌ای است که مادهٔ خام ندارد یا مادهٔ خامش کم است؛ قهراً نمی‌تواند کار بکند یا محصولش کم خواهد بود. محصول بستگی دارد به اینکه مادهٔ خام برسد. اگر کارخانه مادهٔ خام زیاد داشته باشد ولی کار نکند، باز فلج است و محصولی نخواهد داشت.

حضرت در آن روایت می‌فرماید: **یا هِشامُ! ثُمَّ بَیَّنَ اَنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ**. عقل و علم باید توأم باشد. عرض کردیم علم، فراگیری است، به منزلهٔ تحصیل مواد خام است؛ عقل، تفکر و استنتاج و تجزیه و تحلیل است. آنگاه حضرت استناد می‌کنند به آیهٔ: **وَ تِلْکَ الْاَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وَ ما یَعْقِلُها اِلَّا الْعالِمونَ**[4]. ببینید عقل و علم چگونه با هم توأم شده است.

آزاد کردن عقل از عادات اجتماعی

مطلب دیگر مسئلهٔ آزاد کردن عقل است از حکومت تلقینات محیط و عرف و عادت و به

۱. بحارالانوار، ج ۷۷ / ص ۱۳۰
۲. خاصیت هوا این است که به زمان حال توجه دارد.
۳. یعنی بی‌دین است.
۴. عنکبوت / ۴۳: این مَثَلها را برای مردم می‌زنیم و جز دانشمندان تعقل نمی‌کنند.

اصطلاح امروز از نفوذ سنتها و عادتهای اجتماعی و به تعبیر عربهای امروز از ایحاءات اجتماع (وحیهای اجتماعی). حضرت این‌جور می‌فرماید:

يا هِشامُ ثُمَّ ذَمَّ الَّذينَ لايَعْقِلونَ فَقالَ: وَ اِذا قيلَ لَهُمُ اتَّبِعوا ما اَنْزَلَ اللهُ قالوا بَلْ نَتَّبِعُ ما اَلْفَيْنا عَلَيْهِ اٰبائَنا اَوَ لَوْ كانَ اٰباؤُهُمْ لايَعْقِلونَ شَيْئاً وَ لايَهْتَدونَ[۱].

قرآن اساسش بر مذمّت کسانی است که اسیر تقلید و پیروی از آباء و گذشتگان هستند و تعقل و فکر نمی‌کنند تا خودشان را از این اسارت آزاد بکنند. هدف قرآن از این مذمّت چیست؟ هدف قرآن تربیت است؛ یعنی در واقع می‌خواهد افراد را بیدار کند که مقیاس و معیار باید تشخیص و عقل و فکر باشد نه صرف اینکه پدران ما چنین کردند ما هم چنین می‌کنیم. من یک وقتی آیات قرآن راجع به تقلید و پیروی کورکورانه از پدران را استخراج کردم، دیدم آیات خیلی زیادی است و چیزی که برای من جالب بود این بود که هیچ پیغمبری مردم را دعوت نکرد الّا اینکه مواجه شد با همین حرف که: اِنّا وَجَدْنا اٰبائَنا عَلیٰ اُمَّةٍ وَ اِنّا عَلیٰ اٰثارِهِمْ مُقْتَدونَ[۲]، که تو چرا می‌خواهی ما را از سنتهای گذشتهٔ پدرانمان منصرف بکنی؟ با اینکه اقوام پیغمبران خیلی از نظر سنن، مختلف بودند و هر پیغمبری در میان قوم خود مسائلی را طرح کرده که با وضع زندگانی آنها مربوط بوده و با یک اشکالاتی مواجه بوده که مخصوص آن قوم بوده، ولی یک اشکال عمومی در میان همهٔ اقوام بوده و همهٔ پیغمبران دچار آن بوده‌اند و آن مصیبت تقلید از آباء و اجداد و گذشتگان و به قول امروزیها سنت‌گرایی بوده است، و پیغمبران برعکس، عقل مردم را بیدار می‌کردند و می‌گفتند فکر کنید، حالا پدرانتان هرطور بودند: اَوَ لَوْ كانَ اٰباؤُهُمْ لايَعْقِلونَ شَيْئاً وَ لايَهْتَدونَ آیا اگر پدرانتان عقلشان به جایی نمی‌رسید و چیزی نمی‌فهمیدند، باز هم شما باید از آنها پیروی بکنید؟!

۱. بقره / ۱۷۰ [و چون به آنها گفته شود که از آنچه خدا فرو فرستاده پیروی کنید، می‌گویند ما از پدران خود پیروی می‌کنیم. آیا (از پدرانشان پیروی می‌کنند) اگرچه آنها تعقل نمی‌کردند و هدایت نشده بودند؟!]

۲. زخرف / ۲۳ [ما پدرانمان را بر راهی یافته‌ایم و ما از آنها پیروی می‌کنیم.]

امام صادق و مرد سنت‌گرا

داستان معروفی است که حضرت صادق تشریف بردند به منزل یکی از دوستانشان یا یکی از شیعیانشان که خانهٔ بسیار کوچک و محقری داشت. گویا او آدمی بوده که حضرت می‌دانسته‌اند وضعش اقتضا می‌کند که خانهٔ بهتری داشته باشد. حضرت فرمودند: تو چرا در این خانه زندگی می‌کنی؟ مِنْ سَعادَةِ الْمَرْءِ سَعَةُ دارِهِ[1]. گفت: یا ابنَ رسولِ الله! این خانهٔ پدری و آباء و اجدادی من است و دلم نمی‌خواهد از اینجا بروم. چون پدر و جدّم اینجا بوده‌اند، نمی‌خواهم از اینجا بروم. حضرت فرمودند: گیرم پدرت شعور نداشت، آیا تو هم باید اسیر بی‌شعوری پدرت باشی؟! برو برای خودت یک خانهٔ خوب تهیه کن.

اینها واقعاً نکات عجیبی است. انسان از جنبهٔ تربیتی توجه نمی‌کند که قرآن اینها را که می‌گوید برای چه می‌گوید؟ می‌خواهد امت را این‌گونه بسازد.

پیروی نکردن از اکثریت

باز حضرت [امام موسی کاظم علیه السلام] موضوع دیگری ذکر می‌کنند، می‌فرمایند:

ثُمَّ ذَمَّ اللهُ الْکَثْرَةَ فَقالَ: وَ اِنْ تُطِعْ اَکْثَرَ مَنْ فِی الْاَرْضِ یُضِلّوکَ عَنْ سَبیلِ اللهِ[2].

خلاصه، آزادی از حکومت عدد و اینکه اکثر و اکثریت نباید ملاک باشد و نباید انسان این‌جور باشد که ببیند اکثر مردم کدام راه را می‌روند [همان راه را برود و بگوید] آن راهی که اکثر مردم می‌روند همان درست است. این مثل همان تقلید است. همان‌طور که انسان طبعاً به سوی تقلید از دیگران کشیده می‌شود، طبعاً به سوی اکثریت نیز کشیده می‌شود، و قرآن مخصوصاً همان چیزی را که انسان طبعاً به سوی آن کشیده می‌شود انتقاد می‌کند، می‌فرماید: اگر اکثر مردم زمین را پیروی کنی، تو را از راه حق منحرف می‌کنند. دلیلش این است که اکثر مردم پیرو گمان و تخمین‌اند نه پیرو عقل و علم و یقین، و به تارهای عنکبوتی گمان خودشان چسبیده‌اند.

---

۱. محاسن برقی، ص ۶۰ و فروع کافی، ج ۶ / ص ۵۲۵ با تعابیر مختلف. [از سعادتهای مرد وسعت خانهٔ اوست.]

۲. انعام / ۱۱۶

این است که در کلمات امیرالمؤمنین هست: **لاتَسْتَوْحِشوا فی طَریقِ الْهُدیٰ لِقِلَّةِ اَهْلِهِ**[۱] هرگز در راه هدایت، به دلیل اینکه در آن راه و جاده افراد کمی هستند وحشتتان نگیرد. یک وقت دوتا راه در پیش رو دارید: یکی را می‌بینید که انبوه جمعیت در آن موج می‌زند. راه دیگر را نگاه می‌کنید، می‌بینید عدهٔ کمی در آن هستند. گاهی انسان وحشتش می‌گیرد. فرض کنید به سوی مقصدی داریم می‌رویم. به یک دوراهی می‌رسیم. اکثریت مردم و انبوه جمعیت را می‌بینیم که راهی را انتخاب کرده‌اند. اقلیتی هم راه دیگر را در پیش گرفته و می‌روند. آدم وحشتش می‌گیرد، می‌گوید ما هم از همان راه اکثریت می‌رویم، هرچه به سر آنها آمد به سر ما هم می‌آید. می‌فرماید: نه، راه‌شناس باشید، اکثریت یعنی چه؟!

تأثیرناپذیری از قضاوت دیگران

مسئلهٔ دیگر که باز مربوط به تربیت عقلانی است این است که قضاوتهای مردم دربارهٔ انسان نباید برای او ملاک باشد. اینها یک بیماریهای عمومی است که اغلب افراد کم و بیش گرفتارش هستند. مثلاً انسان یک لباسی را برای خودش انتخاب کرده و تشخیصش این است که رنگ خوبی را انتخاب کرده. بعد یکی می‌آید و می‌گوید: این رنگ مزخرف چیست که انتخاب کرده‌ای؟! آن یکی و آن دیگری نیز همین را می‌گویند. کم‌کم خود آدم اعتقاد پیدا می‌کند که بد چیزی است. تازه آنها هم که می‌گویند، گاهی برای این است که عقیدهٔ انسان را تغییر بدهند نه آنکه از روی عقیدهٔ خودشان می‌گویند. اینکه انسان در مسائلی که مربوط به خودش است تحت تأثیر قضاوت دیگران قرار بگیرد [صحیح نیست] و به ما گفته‌اند هرگز تحت تأثیر قضاوت و تشخیص دیگران نسبت به خودتان قرار نگیرید.

آخوند مکتبی و شاگردان

داستانی که **مثنوی** نقل کرده معروف است که یک آخوند مکتبی بود که بچه‌های زیادی را درس می‌داد. (در قدیم بچه‌ها را خیلی اذیت می‌کردند). بچه‌ها دلخوشی‌شان این بود که روزی از چنگ این آخوند خلاص و آزاد بشوند. بچه‌های زرنگ با خود گفتند که ما چکار کنیم که آخوند ما را رها کند؟ نقشه‌ای کشیدند. فردا یکی از بچه‌ها که اول آمد ـ و آخوند

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۰۱

نشسته بود ـ گفت: جناب آخوند! خدا بد ندهد، مثل اینکه مریض هستید، کسالتی دارید. گفت: نه، کسل نیستم، برو بنشین. رفت نشست. نفر بعد آمد و گفت: جناب آخوند! رنگ رویتان امروز پریده. آخوند کمی آرامتر گفت: برو بنشین سر جایت. سومی آمد و همین را گفت، و آخوند صدایش کمی شل‌تر شد. تردیدش برداشت که شاید من مریض هستم. هربچه‌ای که آمد همین را گفت. سرانجام آخوند گفت: بلی کسلم، خیلی ناراحتم، و از او اقرار گرفتند که ناخوش است. گفتند: اجازه بدهید برایتان شوربایی بپزیم. و کم‌کم آخوند مریض شد و رفت دراز کشید، شروع کرد به ناله کردن و به بچه‌ها گفت: بروید منزل که من ناخوش هستم. بچه‌ها هم همین را می‌خواستند.

غرض اینکه این بچه‌ها در اثر تلقین، این بدبخت را انداختند و مریض کردند.

حضرت فرمود: [ای هشام!] اصلاً به قضاوت مردم ترتیب اثر نده، و عجیب دعوتهایی است راجع به استقلال عقل و فکر. فرمود:

لَوْ كانَ فى يَدِكَ جَوْزَةٌ وَ قالَ النّاسُ فى يَدِكَ لُؤْلُؤَةٌ ما كانَ يَـنْفَعُكَ وَ اَنْتَ تَعْلَمُ اَنَّها جَوْزَةٌ، وَ لَوْ كانَ فى يَدِكَ لُؤْلُؤَةٌ وَ قالَ النّاسُ اِنَّها جَوْزَةٌ ما ضَرَّكَ وَ اَنْتَ تَعْلَمُ اَنَّها جَوْزَةٌ.

اگر تو گردویی داشته باشی و هرکس به تو می‌رسد بگوید چه لؤلؤهای عالیی داری، قیمتش چند است؟ همهٔ مردم بگویند لؤلؤ، وقتی تو خودت می‌دانی که گردوست نباید در تو اثر داشته باشد، هرچه می‌خواهند بگویند. عکس قضیه: اگر تو لؤلؤی در دست داشته باشی و هرکس به تو می‌رسد بگوید این گردوها را از کجا آورده‌ای، تو نباید ترتیب اثر بدهی. پس نباید به قضاوت مردم تکیه داشته باشی. تو اول تشخیص بده که چه داری، واقعاً ملکات خودت چه هست، ایمانت چه هست، یقینت چه هست. اگر دیدی که چیزی نیستی، گیرم که مردم اعتقاد خیلی زیادی هم به تو دارند، امر به خودت مشتبه نشود، به فکر اصلاح خودت باش. عکس قضیه: اگر احساس می‌کنی که راهی که می‌روی راه خوبی است، گیرم مردم تو را تخطئه می‌کنند، نباید به حرف آنها ترتیب اثر بدهی.

روح علمی

مطلبی هم راجع به علم عرض بکنم و بحث را خاتمه بدهم. این هم مطلبی است که از

آیات و روایات خود ما استفاده می‌شود و اینها را ما باید در فصول تعلیم و تربیت اسلامی ذکر کنیم. این تعبیر در یکی از نوشته‌های خودم ـ فکر می‌کنم در کتاب **امدادهای غیبی** ـ است که فرق است میان عالم بودن و روح علمی داشتن. ای بسا افرادی که روح علمی دارند ولی عالم نیستند و ای بسا کسانی که عالمند و روح علمی ندارند. عالم واقعی آن کسی است که روح علمی توأم باشد با علمش. مقصود از روح علمی چیست؟ مقصود این است: علم اساساً از غریزهٔ حقیقت‌جویی سرچشمه می‌گیرد. خداوند انسان را حقیقت‌طلب آفریده است؛ یعنی انسان می‌خواهد حقایق را آنچنان که هستند بفهمد، می‌خواهد اشیاء را همان‌طور که هستند بشناسد و درک کند، و این فرع بر این است که انسان خودش را نسبت به حقایق بی‌طرف و بی‌غرض نگاه دارد. اگر انسان خودش را بی‌غرض نگاه دارد و بخواهد حقیقت را آنچنان که هست کشف کند نه اینکه بخواهد حقیقت آن طوری باشد که او دلش می‌خواهد، [در این صورت او دارای روح علمی است.] یک وقت انسان مدّعایی را پیش خودش فرض کرده، بعد می‌خواهد حقیقت آن‌جوری باشد که او دلش می‌خواهد. این خودش منشأ گمراهی است. در آیات سورهٔ نجم این مطلب هست که یکی از منشأهای گمراهی افراد این است که هوای نفس را [در تشخیص خود] دخالت می‌دهند و در نتیجه با ذهن غرض‌آلود وارد مطالعهٔ مسائل می‌شوند. گفت:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد

«غرض مرد را احوَل کند». انسان اگر بی‌غرضی خودش را نسبت به حقیقت حفظ کند ـ که بسیار کار مشکلی است ـ خداوند او را هدایت می‌کند. خدا تضمین کرده است که افراد بی‌غرضِ حقیقت‌جو را رهبری کند:

وَ الَّذینَ جاهَدوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ اِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنینَ[1].

اصلاً روح علمی همین است. روح علمی یعنی روح حقیقت‌جویی، روح بی‌غرضی و طبعاً روح بی‌تعصبی، روح خالی از جمود و روح خالی از غرور. وقتی انسان روایات زیادی را که در موضوع علم وارد شده است مطالعه می‌کند، می‌بیند چقدر تکیه شده است روی

---

۱. عنکبوت / ۶۹ [و کسانی را که در راه ما تلاش کنند، به راههای خودمان هدایت می‌کنیم و خدا با نیکوکاران است.]

این مطلب که یک عالم نباید تعصب داشته باشد، نباید جمود داشته باشد، نباید تـجزّم داشته باشد که هرچه من تشخیص دادم لیس الّا و فقط همین است. یک عالم نباید غرور داشته باشد و خیال کند آنچه که او دارد تمام علم همان است، بلکه باید به اصل «وَ ما اُوتیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلّا قَلیلاً[1]» مخصوصاً توجه داشته باشد که آنچه ما از حقیقت می‌دانیم بسیار کم است. نتیجه این است که آن که روح علمی دارد، از دلیل به مدّعا می‌رود. طلبه‌ها می‌گویند: نَحْنُ اَبْناءُ الدَّلیلِ[2]، نَمیلُ حَیْثُ یَمیلُ ما فرزند دلیل هستیم، هرجا دلیل بـرود دنبال آن می‌رویم. دلیل، او را به سوی مدّعا می‌کشاند. ولی نقطهٔ مقابل ایـن است کـه انسان از مدّعا به دلیل می‌رود؛ یعنی اول مدّعا را انتخاب می‌کند، بعد مـی‌رود بـرای آن دلیل پیدا کند. طبعاً آن دلیلهای پیداکردنی، دلیلهای ساختگی و تراشیدنی است و دلیل تراشیدنی دیگر دلیل واقعی نیست و منشأ گمراهی انسان می‌شود.

عالمهای بزرگ که روح علمی دارند، غرورشان خیلی کمتر است ـ و یا ندارند ـ نسبت به افراد کم‌بضاعتی که روح علمی ندارند و چهار کلمه‌ای می‌دانند و خیال می‌کنند که تمام علم همین است. در حدیثی هست که: اَلْعِلْمُ عَلیٰ ثَلاثَةِ اَشْبارٍ یعنی علم سه وجب است یا سه قطعه است یا سه مرحله است، اِذا وَصَلَ اِلَی الشِّبْرِ الْاَوَّلِ تَکَبَّرَ در مرحلهٔ اول تکبر به انسان دست می‌دهد، خیال می‌کند که دیگر تمام حقایق عالم را می‌داند، وَ اِذا وَصَلَ اِلَی الشِّبْرِ الثّانی تَواضَعَ در مرحلهٔ دوم می‌فهمد که نه، این‌طور هم نیست، مـی‌آید پـایین و کوچک می‌شود، وَ اِذا وَصَلَ اِلَی الشِّبْرِ الثّالِثِ عَلِمَ اَنَّهُ لایَـعْلَمُ شَـیْئاً و در مـرحلهٔ سـوم می‌فهمد که نسبت به آنچه باید بداند هیچ نمی‌داند. بنابراین در تعلیم و تربیت باید بـه متعلّم روح علمی داد؛ یعنی نباید توجه فقط به این باشد که او دانا بشود، بلکه همچنین باید کـاری کـرد کـه روح حـقیقت‌جویی (و عـاری از بـیماریهایی کـه انسـان را از حـالت حقیقت‌جویی منحرف می‌کند یعنی تعصبها، جمودها، غرورها و تکبرها) در او پدید آید. اینها را باید دور کرد تا متعلّم با روح علمی بار بیاید.

۱. اسراء / ۸۵

۲. البته این ادعاست. حالا کی چنین باشد و کی نباشد با خداست.

پرورش استعدادها

تربیت به طور کلی با صنعت یک فرق دارد که از همین فرق، انسان می‌تواند جهت تربیت را بشناسد. صنعت عبارت است از «ساختن» به معنی اینکه شیء یا اشیائی را تحت یک نوع پیراستنها و آراستنها قرار می‌دهند، میان اشیاء و میان قوای اشیاء ارتباط برقرار می‌کنند، قطع و وصل‌هایی در جهت مطلوب انسان صورت می‌گیرد و آنگاه این شیء می‌شود مصنوعی از مصنوعهای انسان. فرض کنید که از طلا یک حلقهٔ انگشتر یا یک زیور دیگری می‌سازیم، آن را شکل می‌دهیم یا به قول معروف پرداخت می‌کنیم، وضع مخصوصی به آن می‌دهیم و می‌شود یک مصنوع برای ما.

ولی تربیت عبارت است از پرورش دادن، یعنی استعدادهای درونی‌ای را که بالقوّه در یک شیء موجود است به فعلیّت درآوردن و پروردن. و لهذا تربیت فقط در مورد جاندارها یعنی گیاه و حیوان و انسان صادق است و اگر این کلمه را در مورد غیرجاندار به کار ببریم مجازاً به کار برده‌ایم، نه اینکه به مفهوم واقعی، آن شیء را پرورش داده‌ایم؛ یعنی یک سنگ و یا یک فلز را نمی‌شود پرورش داد آن‌طور که یک گیاه یا یک حیوان و یا یک انسان را پرورش می‌دهند. این پرورش دادن‌ها به معنی شکوفا کردن استعدادهای درونی آن موجودها است که فقط در مورد موجودهای زنده صادق است. و از همین جا معلوم می‌شود که تربیت باید تابع و پیرو فطرت، یعنی تابع و پیرو طبیعت و سرشت شیء باشد.

اگر بنا باشد یک شیء شکوفا بشود، باید کوشش کرد همان استعدادهایی که در آن هست بروز و ظهور بکند. اما اگر استعدادی در یک شیء نیست، بدیهی است آن چیزی که نیست و وجود ندارد، نمی‌شود آن را پرورش داد. مثلاً استعداد درس خواندن در یک مرغ وجود ندارد. به همین جهت ما نمی‌توانیم یک مرغ را تعلیمات بدهیم که مثلاً ریاضیات یاد بگیرد و مسائل حساب و هندسه را حل بکند. استعدادی را که در او وجود ندارد نمی‌شود بروز داد. و باز از همین‌جا معلوم می‌شود که ترس و ارعاب و تهدید، در انسانها عامل تربیت نیست (تربیت به همان معنی پرورش)؛ یعنی استعدادهای هیچ انسانی را از راه ترساندن، زدن، ارعاب و تهدید نمی‌شود پرورش داد، همان‌طور که یک غنچهٔ گل را نمی‌شود به زور به صورت گل درآورد، مثلاً غنچه را بکِشیم تا گل بشود یا نهالی را که به زمین کرده‌ایم و می‌خواهد رشد بکند، با دست خودمان بگیریم به زور بکشیم تا رشد بکند. رشد آن به کشیدن نیست. اِعمال زور آنجا مفید نیست. فقط از راه طبیعی که احتیاج دارد به قوّهٔ زمینی و خاک، آب، هوا، نور و حرارت [رشد می‌کند.] همانهایی را که احتیاج دارد باید به او بدهیم، خیلی هم با لطافت و نرمش و ملایمت ـ یعنی از راه خودش ـ تا رشد بکند. ولی اگر بخواهیم به زور گیاهی را رشد بدهیم [نتیجه نمی‌گیریم.] اصلاً اینجا عامل زور حکمفرما نیست. از نظر تربیت انسانها هم ترس و ارعاب عامل پرورش نیست.

رعایت حالت روح

در **نهج‌البلاغه** در «کلمات قصار» در سه جا جمله‌ای به این معنا آمده که: **اِنَّ لِلْقُلوبِ شَهْوَةً وَ اِقْبالاً وَ اِدْباراً** دل یک میلی دارد و اقبالی و ادباری، **فَأْتوها مِنْ قِبَلِ شَهْوَتِها وَ اِقْبالِها** کوشش کنید دلها را از ناحیهٔ میل آنها پرورش بدهید، به زور وادارشان نکنید، **فَاِنَّ الْقَلْبَ اِذا اُکْرِهَ عَمِیَ**[1] قلب اگر مورد اکراه و اجبار قرار بگیرد کور می‌شود، یعنی خودش واپس می‌زند.

در حکمت ۱۸۸ می‌فرماید: **اِنَّ هٰذِهِ الْقُلوبَ تَمَلُّ کَما تَمَلُّ الْاَبْدانُ فَابْتَغوا لَها طَرائِفَ الْحِکْمَةِ** یعنی همین‌طور که تن انسان خسته می‌شود و احتیاج به استراحت دارد، دل انسان هم گاهی خسته می‌شود و احتیاج به استراحت دارد (مقصود از دل، روح است). در این صورت، دیگر فکرهای سنگین را به او تحمیل نکنید، حکمتهای طرفه و طریف (یعنی اعجاب‌انگیز و خوشحال‌کننده) از قبیل ذوقیات و ادبیات را به او عرضه بدارید تا سر نشاط

---

۱. حکمت ۱۸۴

و سر حال بیاید.

در حکمت ۳۰۴ ـ که معلوم است در آنجا نظر به عبادت است که عبادت را هم نباید بر روح تحمیل کرد بلکه باید آن را با نرمش بر روح وارد نمود، یعنی از میل و حالش باید استفاده کرد ـ می‌فرماید: **اِنَّ لِلْقُلوبِ اِقبالاً وَ اِدْباراً، فَاِذا اَقْبَلَتْ فَاحْمِلوها عَلَى النَّوافِلِ** وقتی که دیدید دل نشاط دارد، حال دارد، اقبال دارد، آن وقت وادارش کنید نافله را هم بخواند، چون حالش را دارد، **وَ اِذا اَدْبَرَتْ فَاقْتَصِروا بِها عَلَى الْفَرائِضِ** وقتی می‌بینید که میل ندارد، به همان فرایض اکتفا کنید، عبادت را هم به او تحمیل نکنید. اینها همه نشان می‌دهد که حالت روح را باید خیلی ملاحظه کرد، حتی در عبادت. عبادت هم اگر بر روح انسان جنبهٔ زور و تحمیل داشته باشد علاوه بر اینکه اثر نیک نمی‌بخشد، اثر سوء نیز می‌بخشد.

تعبیر راسل

راسل در کتاب **زناشویی و اخلاق** تعبیری دارد. او آدم ادیبی است. بیش از آنکه فیلسوف باشد، ادیب و شاعر مسلک است و در بیاناتش تعبیرات ادبی و شاعرانه زیاد به کار می‌برد. تربیتهای مبنی بر ترس و ارعاب را به تربیتهای خرس‌مآبانه تعبیر می‌کند. می‌گوید:

> حس گناه، پشیمانی و ترس نباید بر حیات کودک مستولی شود[1]. کودکان باید شاد، خندان و خوشبخت باشند و نباید از شناخت امور طبیعی روگردان شوند. چه بسا که تربیت را مانند تعلیم خرسها در سیرک شمرده‌اند. می‌دانیم چطور به این خرسها رقص می‌آموزند. آنها را روی یک صفحهٔ آهنین داغی می‌گذارند و برای ایشان فلوت می‌زنند، آنها می‌رقصند، زیرا اگر دائماً بایستند کف پایشان می‌سوزد. نظیر این وضع برای کودکانی پیش می‌آید که مورد ملامت بزرگتران به علل مربوط به اعضای جنسی خود قرار می‌گیرند. این ملامتها بعدها آنان را مشوّش کرده و در زندگی جنسی بدبخت می‌سازد[2].

ترس، عامل جلوگیری از طغیان

۱. البته بحث ما اکنون روی همان کلمهٔ ترس است و فعلاً روی حس گناه بحثی نداریم.
۲. او بیشتر روی مسئلهٔ اخلاق جنسی و آزادی در مسائل جنسی تکیه دارد.

اینجا یک توضیحی لازم است. در مسئلهٔ عامل ترس و ارعاب، چه در تربیت فردی کودک و چه در تربیت اجتماعی بزرگسال، یک بحث این است که آیا ترس و ارعاب عامل تربیت به مفهوم پرورش و رشد دادن است؟ و آیا ترس می‌تواند عامل رشددهندهٔ روح انسان باشد؟ نه، نقش ترس این نیست که عامل رشددهنده باشد. ولی یک بحث دیگر این است که آیا عامل ترس جزء عواملی است که باید برای تربیت کودک یا تربیت اجتماع از آن استفاده کرد یا نه؟ جواب این است: بله، ولی نه برای رشد دادن و پرورش استعدادها بلکه برای بازداشتن روح کودک یا روح بزرگسال در اجتماع از برخی طغیانها. یعنی عامل ترس عامل فرونشاندن است؛ عامل رشد دادن و پرورش دادن استعدادهای عالی نیست ولی عامل جلوگیری [از رشد] استعدادهای پست و پایین و عامل جلوگیری از طغیانها هست.

لزوم آگاهی کودک از علت تشویق یا تهدید

بنابراین در مواقعی، از عامل ترس باید استفاده کرد. در عین اینکه ما عامل ترس را عاملی رشددهنده و پرورش‌دهنده نمی‌دانیم ولی عامل لازمی می‌دانیم، اما مخصوصاً در مورد کودک این نکته باید مورد توجه باشد ـ و نکتهٔ خوبی است که امروز بیشتر توجه دارند ـ که کودک کاملاً باید آگاه باشد که تشویق یا تهدیدی که می‌شود برای چیست. اگر کودک نفهمد که برای چه تشویق می‌شود و بالخصوص اگر نفهمد که برای چه تهدید می‌شود روحش بکلی مشوّش می‌گردد، و امروز به این نکته پی برده‌اند که بسیاری از بیماریهای روانی در اثر ترساندنها یا کتک‌زدن‌ها و ارعابهای بیجا در کودکی پیدا می‌شود.

مثالی عرض می‌کنم که نظیر آن در حدیث هست. فرض کنید مادری بچه‌اش در مجلسی روی دامن دوستش نشسته است، بچه‌ای که نمی‌فهمد که نباید ادرار بکند. برای این بچه ادرار کردن مثل آب خوردن است و دیگر فرق نمی‌کند که در دامن مادر ادرار می‌کند یا در دامن دوست مادر. این عمل را انجام می‌دهد. مادر ناراحت و عصبانی می‌شود و کتکش می‌زند. بدیهی است این بچه نمی‌فهمد که معنای این کتک این است که تو چرا اینجا ادرار کردی و قبلاً نگفتی. آنچه که در روح او وارد می‌شود این است که نباید ادرار بکند و نتیجه این است که هروقت بخواهد ادرار بکند یک حالت اضطراب و هیجانی به او دست می‌دهد، یک ترسی در روحش وارد می‌شود از ادرار کردن، و بعد از آن همیشه از عمل طبیعی خودش ترسناک است و این ممکن است عوارض جسمانی و عصبی و عقده‌های روانی ایجاد کند و ایجاد هم می‌کند. («تابوها» که می‌گویند، همین‌جور

چیزهاست). این از نظر بچه یک ترس بی‌منطق است؛ از نظر مادر یک منطقی دارد ولی از نظر بچه منطقی ندارد.

و لهذا ما در احادیث متعددی می‌بینیم که گاهی اتفاق افتاده که طفلی را آورده‌اند خدمت رسول اکرم که مثلاً ایشان دعایی به گوشش بخوانند. در همان حالی که روی دامن ایشان بوده ادرار کرده. پدر یا مادر او که آنجا بوده‌اند ناراحت و عصبانی شده‌اند. پیغمبر فرموده‌اند: کاری به او نداشته باشید، لاتُزْرِموا یعنی جلوی بولش را نگیرید، و نسبت به فرزندان خودشان هم هست که دستور می‌دادند: لاتُزْرِموا عَلَى ابْنى. وقتی بچه می‌خواهد ادرار بکند، هرجا که باشد، همین‌قدر که شروع کرد به ادرار، جلویش را نگیرید. بله، بچه هروقت رسید به این حد که بر اثر عادت کردن فهمید که نباید مثلاً روی فرش ادرار کرد، یعنی بدون اینکه اعمال خشونت کنند عادتش بدهند که مثلاً روی فرش ادرار نکند و خودش هم بفهمد که روی فرش ادرار کردن خوب نیست، آن وقت اگر از روی فهم چنین کاری بکند این یک حالت طغیانی است در او، یعنی لجاجتی است علیه آنچه که خودش می‌فهمد. در چنین موردی خشونت کردن ممکن است مفید واقع بشود. ولی تا به این مرحله نرسیده است، مسلّم خشونت یک عامل مفیدی نیست.

در اجتماع بزرگ البته مطلب روشن است که عامل خشونت لازم است در مواردی که آدم بزرگ می‌داند که فلان کار را نباید بکند ولی علیه مقررات و قوانین طغیان می‌کند. در چنین مواقعی برای جلوگیری از طغیان، هیچ مانعی ندارد که عامل خشونت به کار برده شود. بنابراین در عین اینکه عرض کردیم عامل ترس و ارعاب و خشونت عامل پرورش و شکوفا کردن نیست، ولی عامل لازمی است؛ شرط تربیت است گو اینکه عامل تربیت نیست.

دورهٔ شکوفایی روح

مطلب دیگری که در اینجا هست این است که اساس تربیت در انسان باید بر شکوفا کردن روح باشد. آیا دوره‌های مختلف عمر از این نظر فرق می‌کند یا نه؟ مسلّم فرق می‌کند. بعضی دوره‌ها تناسب و موقعیت بسیار بهتری برای شکوفا شدن استعدادها دارد. همین دورهٔ بعد از هفت سالگی که در احادیث هم به آن عنایت شده که از آن به بعد به تربیت بچه توجه بشود ـ از هفت‌سالگی تا حدود سی‌سالگی ـ دورهٔ بسیار مناسبی است برای شکوفا شدن روح از نظر انواع استعدادها: استعداد علمی، استعداد دینی و حتی استعداد

اخلاقی. و لهذا جزء بهترین دوران عمر هر کسی همان دوران محصل بودن اوست، چون هم اوان روحش یک اوان بسیار مناسبی است و هم در این اوان در یک محیطی قرار می‌گیرد که روز به روز بر معلومات، افکار، اندیشه، ذوقیات و عواطفش افزوده مـی‌شود. برای طلبه‌ها این دورهٔ طلبگی یک یادگار بسیار خوب و عالی است. کسانی که چندسالی طلبگی کرده‌اند، تا آخر عمر از خوشیهای دوران طلبگی یاد می‌کنند، با اینکه در این دوران از نظر شرایط مادی معمولاً در وضع خوبی نیستند و در اواخر عمر در شرایط خیلی بهتری هستند. در آن دوره غالباً در فقر و بی‌چیزی و مسکنت می‌باشند، منتها چون همه در یک سطح هستند ناراحتی ندارند. دورهٔ خیلی خوبی است چون واقعاً دورهٔ بالندگی انسان است، و اگر در این دوره انسان از نظر علمی و معنوی محروم بماند یک زیانی است که نمی‌شود گفت صددرصد در سنین بزرگی و در پیری جبران‌شدنی است.

مطلب دیگر که مطلبی اساسی است این است که از نظر اسلامی آن چیزی که در انسان باید پرورش بیابد و در واقع تربیت بشود چیست؟ انسان دارای جسم است و یک سلسله قوای جسمانی، و دارای روح و یک سلسله قوای روحانی[۱]. از نـظر اصـطلاحات روان‌شناسی نیز استعدادهای جسمانی یک سلسله استعدادهاست و استعدادهای روحانی یک سلسله استعدادهای دیگر[۲].

پرورش جسم از نظر اسلام

مسئلهٔ اول این است که آیا در اسلام به تقویت و تربیت جسم عنایتی شده است یا نه؟ ممکن است کسی بگوید نه، بلکه در جهت خلافش [توصیه شده است] زیرا ما می‌دانیم که تن‌پروری و جسم‌پروری در اسلام مذموم است، بنابراین جسم به هـیچ وجـه نـباید تربیت بشود. و به عبارت دیگر چون فرض این است که مفهوم تربیت پرورش می‌باشد، جسم نباید تربیت بشود چون در اسلام جسم‌پروری و تن‌پروری به طور کلی محکوم و مردود است. ولی این مغالطهٔ لفظی است. در اسلام تن‌پروری به مفهوم صـحیح کـلمه (یعنی پرورش جسم و تقویت قوای جسم) نه تنها مذموم نیست، بلکه ممدوح هم هست. مثلاً آیا از نظر اسلام خوب است انسان کاری کند که دید چشمش قوّت پیدا کند یا

۱. البته لزومی ندارد که ما روح و جسم را دو جوهر جداگانه در نظر بگیریم.
۲. روح انسان استعدادهای مختلفی و در واقع شعبه‌های مختلفی دارد که اینها را یک یک به طور اجمال بررسی خواهیم کرد.

خوب است کاری کند که ضعف پیدا کند؟ شک ندارد که قوّت پیدا کند. و لهذا در اخبار و احادیث، زیاد داریم که مثلاً فلان کار را نکنید برای اینکه باصره را ضعیف می‌کند، فلان کار را بکنید برای اینکه باصره را قوی می‌کند. یا مثلاً در دعایی که در تعقیبات می‌خوانیم، می‌گوییم: **اَللّٰهُمَّ مَتِّعْنا بِأَسْماعِنا وَ اَبْصارِنا وَ قُوَّتِنا ما اَحْيَيْتَنا وَ اجْعَلِ النّورَ فی بَصَری وَ الْبَصيرَةَ فی دينی**[۱]. آیا این تن‌پروری است؟ نه، بلکه اگر انسان عمداً کاری کند که نور چشمش کم شود جرمی مرتکب شده است. همچنین آیا اینکه انسان کاری کند که دندانهایش سالم بماند از نظر اسلام خوب است یا اینکه کاری کند که زودتر این دندانها کرم‌خوردگی پیدا کند و کشیده شود که تن‌پروری نشده باشد؟ معلوم است که اوّلی. اصلاً توصیه شده که مسواک کنید تا دندانها سالم بماند و خراب نشود، و خلال کنید تا دندانها فاسد نشود. یا گفته شده اگر سبزی می‌خورید لای دندانهایتان نماند که دندان را خراب می‌کند و یا تأکید شده که فلان چیز قوّت پا را زیاد می‌کند و فلان چیز دیگر قوّت گوش را، و خوردن فلان چیز خوب است برای اینکه معده را تقویت می‌کند.

تقویت جسم به معنی نیرومند کردن و سالم نگاه‌داشتن جسم است که در اسلام به آن دعوت شده است. این‌همه که راجع به پرخوری گفته شده که نباید انسان پرخوری کند و از کم‌خوری و خوبی آن سخن رفته برای چیست؟ **اَلْمِعْدَةُ بَيْتُ كُلِّ داءٍ وَ الْحِمْيَةُ رَأْسُ كُلِّ دَواءٍ**[۲]. اگر اینها تن‌پروری است، پس بگذارید انسان زیاد بخورد تا منهدم شود و این بنیان از میان برود. نه، پرورش جسم به معنی واقعی آن که تربیت و تقویت و سالم نگه‌داشتن و نیرومند کردن جسم است، بدون شک ممدوح است و تقریباً از ضروریات اسلام است. حتی فلسفهٔ بسیاری از امور دیگر از قبیل نظافت، غسلها و این‌همه دستور بهداشتی که در اسلام هست تقویت جسم است. آن چیزی که ما عجالتاً اسمش را تن‌پروری گذاشته‌ایم همان نفس‌پروری است. اینکه می‌گوییم اسلام با تن‌پروری مخالف است، ما نفس‌پروری و به عبارت دیگر شهوت‌پروری را تن‌پروری نامیده‌ایم. شک ندارد که اسلام با آن مخالف است. ای بسا تن‌پرورهایی ـ به معنای نفس‌پرورهایی ـ که جسم خود را تضعیف می‌کنند. آن آدمی که تن‌پرور به معنای نفس‌پرور و شهوت‌پرور است و دائماً دنبال تنقّل و انواع

۱. [ترجمه: خداوندا! تا زنده‌ایم ما را از گوش و چشم و نیرویمان بهره‌مند ساز، و در چشمم نور و در دینم بینش قرار ده.]
۲. سفینة البحار محدّث قمی، ج ۱ / ص ۳۴۵ [معده خانهٔ هر دردی است و کم‌خوری منشأ هر دوایی.]

لذتهای جسمی است، اولین اثر کارهایش این است که جسمش را خراب و ضعیف می‌کند. معمولاً پرورش واقعی جسم ملازم است با تحمل نوعی محرومیتهای جسمانی، یعنی با تن‌پروریِ به آن معنا و نفس‌پروریِ به آن معنا جور در نمی‌آید. پس ما نباید اشتباه کنیم و مبارزه‌ای را که اسلام با شهوت‌پروری و نفس‌پروری دارد، به دلیل اینکه ما اسم اینها را تن‌پروری گذاشته‌ایم، با مبارزه با تن‌پروری که پرورش واقعی جسم و نیرومند ساختن و بانشاط کردن آن است یکی بدانیم.

اما اگر کسی تمام همّش تقویت جسمش باشد، نقص کارش این نیست که جسمش را تقویت کرده و مثلاً نگذاشته دندانش خراب شود، بلکه این است که جنبه‌های دیگر را مهمل گذاشته است. آن چیزی که در مورد این افراد بد است «حصر» است. مثالی می‌زنم: شما اگر بچه‌ای را ببینید که همواره بازی می‌کند، یعنی وقت کارهای دیگر را هم به بازی می‌گذراند، یقیناً خیلی ناراحت می‌شوید، ولی این معنایش این نیست که شما با بازی کردن طفل مطلقاً مخالف هستید. اگر همان بچه یک روز بازی نکند او را پیش طبیب می‌برید. پس اگر انسان بخواهد تمام وقتش را صرف تربیت جسم کند کار بدی کرده، ولی نه از این جهت که تقویت جسم کرده بلکه از این جهت که سایر جهات را تضعیف نموده است. اینکه می‌گویند نباید تن‌پروری کرد، مقصود چیز دیگری است.

تضعیف جسم، در روشهای غیر اسلامی یعنی همان روش معروف هندی مطلوب است. آنها با پرورش جسم به همین معنا هم مخالفند. نه تنها با تن‌پروری به معنای شهوت‌پروری و نفس‌پروری مخالفند، بلکه با تقویت جسم هم مخالفند. می‌گویند جسم و قوای جسمانی را باید ضعیف نگه داشت. این در اسلام نیست، ولی شک ندارد که تقویت و تربیت جسم برای انسان از نظر اسلام هدف نیست؛ مطلوب هست ولی نه به عنوان هدف، بلکه به عنوان وسیله و شرط؛ یعنی انسان وقتی جسم سالم و قوی نداشته باشد، روح سالم هم نخواهد داشت. حال برویم سراغ قسمتهای روحی.

استعدادهای روح انسان

گفتیم تربیت به معنی پرورش دادن استعدادهاست. از نظر علمی، اول باید ببینیم که استعدادهای انسانی چه استعدادهایی است و انسان بما هو انسان چه استعدادهایی در کمون و بطون خود دارد که باید بروز کند؟ بعد باید ببینیم که اسلام چه عنایتی به این استعدادها کرده و منطق او راجع به این استعدادها چیست؟ مکتبهای مختلف از جنبه‌های

مختلفی به این موضوع نگریسته‌اند ولی روان‌شناسان امروز که روی روح و روان انسان مطالعه کرده‌اند شاید مطلب را به شکل جامعتری بیان کرده‌اند. آخرین مقاله از اولین شمارهٔ نشریهٔ سالانهٔ مکتب تشیع ـ که حدود دوازده سال پیش منتشر شد ـ ترجمه‌ای بود از آقای مهندس بیانی، که ایشان را نمی‌شناسم، با مقدمه‌ای از آقای مهندس بازرگان، تحت عنوان «دین، بُعد چهارم روح بشر». این مقاله یکی از نظریات روان‌شناسی جدید را بیان کرده بود و بیشتر بر حرفهای یونگ تکیه داشت و می‌گفت روح بشر دارای چهار بعد است که مقصود این است که دارای چهار استعداد است:

۱. استعداد عقلی (علمی و حقیقت‌جویی)

۲. استعداد اخلاقی (وجدان اخلاقی) و این را امر اصیلی در انسان می‌دانند که انسان در عمق سرشت و فطرت خود، اخلاقی خلق شده؛ یعنی این‌طور خلق شده که دیگران را دوست بدارد و خدمت کند و احسان نماید، و از اینکه کار بدی انجام دهد مثلاً ظلمی به دیگران بکند رنج می‌برد. خلاصه وجدانی که انسان دیگران را از خود و خود را از دیگران بداند، در هر کسی وجود دارد. این مسئله‌ای است که از قدیم مطرح بوده که ریشهٔ احساسهایی مثل احساس ترحم نسبت به دیگران یا احساس میل به خدمت به انسانهای دیگر چیست؟ آیا ریشه‌ای در سرشت ما دارد و یا ندارد و صرف تلقین اجتماع است، و اگر در سرشت ما ریشه دارد به کجای سرشت ما مربوط می‌شود؟ آیا مربوط به خودخواهی ما می‌شود؟ یعنی وقتی ما دلمان به حال دیگری می‌سوزد، در واقع دل ما به حال خودمان می‌سوزد که نکند یک وقت ما هم به چنین دردی مبتلا شویم، و وقتی به طور ناخودآگاه به او خدمت می‌کنیم مثل این است که برای این خدمت می‌کنیم که اگر روزی ما هم محتاج شدیم او نیز به ما خدمت کند؟ یا نه، مستقل از این مطلب است و ما اصلاً بدون هیچ نظر و غرضی این‌طور ساخته شده‌ایم که به دیگران احسان کنیم؟

۳. بُعد دینی. در آن مقاله گفته شده که استعداد دینی استعدادی اصیل در انسان است و آن را به حس تقدیس و حس پرستش تعبیر می‌کند، و این غیر از حس حقیقت‌جویی و غیر از حس اخلاقی نسبت به همنوعان است؛ حس پرستشِ یک حقیقتِ مافوق و منزّه است که انسان می‌خواهد در مقابل او خضوع و خشوع کند، با او مناجات نماید و او را تقدیس کند.

۴. بعد هنری و ذوقی یا بعد زیبایی. انسان زیبایی را از آن جهت که زیبایی است دوست دارد.

البته استعداد پنجمی هم می‌توان گفت و آن استعداد خلاقیت است که انسان، آفریننده و مبتکر و مبدِع آفریده شده و از جمله چیزهایی که هرکس داراست و از آن لذت می‌برد قدرت ابداع و ابتکار و نوآوری است.

حال باید دید که اسلام چه دستورهایی در زمینهٔ پرورش حس حقیقت‌جویی ما یعنی قوهٔ تعقل و تفکر ما داده است. قبلاً گفته شد که اسلام در زمینهٔ علم و عقل فروگذار نکرده. در زمینهٔ استعداد دینی هم شکی نیست که دستورات زیادی دارد. عبادتها، تذکرها، دعاها، خلوتها، انسها، استغفارها و توبه‌ها، همه در این زمینه است.

اسلام و هنر

ولی آن چیزی که شاید بیشتر از همه نیاز به مطالعه دارد این است که آیا اسلام هیچ عنایتی به بعد چهارم روح انسان یعنی استعداد هنری نموده و در اسلام به زیبایی و جمال عنایتی شده یا نه؟ بعضی چنین تصور می‌کنند که اسلام از این نظر خشک و جامد و بی‌عنایت است و به عبارت دیگر اسلام ذوق‌کُش است، و البته اینها که اینچنین ادعا می‌کنند به خاطر این است که اسلام روی خوش به موسیقی نشان نداده و نیز بهره‌برداری از جنس زن به طور عام و هنرهای زنانه یعنی رقص و مجسمه‌سازی را منع کرده است.

ولی به این شکل قضاوت کردن درست نیست. ما باید راجع به مواردی که اسلام با آنها مبارزه کرده تأمل کنیم و ببینیم آیا اسلام با آنها مبارزه کرده از آن جهت که زیبایی است یا از آن جهت که مقارن با امر دیگری است که برخلاف استعدادی از استعدادهای فردی یا اجتماعی انسان است؟ و بعلاوه ببینیم در غیر این موارد ممنوعه آیا با هنری مبارزه شده است؟

موسیقی

مسئلهٔ موسیقی و غنا مسئلهٔ مهمی است، اگرچه غنا حدودش روشن نیست. غنا ضرب‌المثل مسائلی است که فقها و اصولیین به عنوان موضوعات مجمل (یعنی موضوعاتی که حدودش مفهوم و مشخص نیست) به کار می‌برند. می‌گویند در مواردی اصل برائت جانشین می‌شود، مثلاً در مورد فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصّین و شبههٔ موضوعی، و وقتی می‌خواهند مثال به اجمال نص بزنند همین غنا را ذکر می‌کنند. ولی البته قدر مسلّمی در غنا هست و آن این است که آوازهایی که موجب خفّت عقل

می‌شود، یعنی شهوات را آنچنان تهییج می‌کند که عقل به طور موقت از حکومت ساقط می‌شود و همان خاصیتی را دارد که شراب یا قمار داراست [غنا محسوب می‌گردد.] تعبیر «خفّت عقل» هم تعبیر فقها و از جمله شیخ انصاری است. آنچه مسلّم است این است که اسلام خواسته است از عقل انسان حفاظت و حراست کند، و عمل هم نشان داده که مطلب از همین قبیل است.

چندی پیش در روزنامه در مورد زن و شوهری نوشته بود که کارشان به طلاق و محکمه کشیده است. شوهر می‌خواست زن خود را طلاق دهد به این دلیل که می‌گفت زن من با وجود اینکه عهد کرده بود که هیچ وقت در مجالس در حضور مردان بیگانه نرقصد، معذلک در یک عروسی رقصیده. زن گفتهٔ او را تصدیق و اضافه کرده بود که چون خوب رقص می‌داند، وقتی در آن مجلس آهنگی نواختند آنچنان تحت تأثیر قرار گرفته که بی‌اختیار برخاسته و شروع به رقص کرده است.

خلیفه و کنیز خواننده

مسعودی در **مروج الذهب** می‌نویسد که در زمان عبدالملک یا یکی دیگر از خلفای بنی‌امیه که لهو و موسیقی خیلی رایج شده بود[۱] به خلیفه خبر دادند که فلان کس خواننده است و کنیز زیبایی دارد که او هم خواننده است و تمام جوانهای مدینه را فاسد کرده و اگر به کار او نرسید، این زن تمام مدینه را فاسد می‌کند. خلیفه دستور داد که غُل به گردن آن مرد انداختند و آنها را به شام بردند. وقتی در حضور خلیفه نشستند، آن مرد گفت: معلوم نیست که آنچه او می‌خواند غنا باشد، و از خلیفه خواست که خودش امتحان کند. خلیفه دستور داد که کنیز بخواند. او شروع به خواندن کرد. کمی که خواند دید سر خلیفه تکان می‌خورد. کم‌کم کار به جایی رسید که خود خلیفه شروع کرد به چهار دست و پا راه رفتن، و می‌گفت: بیا جانم به این مرکوب خودت سوار شو.

واقعاً موسیقی قدرت عظیم و فوق‌العاده‌ای مخصوصاً از جهت پاره‌کردن پردهٔ تقوا و عفت دارد.

در مسئلهٔ مجسمه‌سازی، منع اسلام به خاطر مسئلهٔ مبارزه با بت‌پرستی است.

۱. این امر از حجاز و مکه و مدینه آغاز شد، و شاید به وسیلهٔ ایرانیهایی که به آنجا رفته بودند و کارهای معماری و بنّایی می‌کردند و در خلال همان کارها آواز می‌خواندند رایج شده و بعد مسئلهٔ کنیزها رایج گردیده است.

اسلام در این مسئله ناجح[1] بود. اگر مجسمه‌ای از پیغمبر و غیره می‌ساختند بدون شک امروز بت‌پرستی خیلی صاف و روشن وجود داشت. در مسئلهٔ زن و رقص و غیره هم روشن است که اهتمام اسلام به خاطر عفت است. بنابراین از این موارد نمی‌توان استناد به مبارزهٔ اسلام با ذوق نمود. اسلام مخالفتی با جمال و زیبایی ندارد، و با این حس نه تنها مبارزه نکرده بلکه در یک قسمتهایی این حس را تأیید هم کرده است. در **کافی** بابی داریم تحت عنوان «الزّیّ و التجمّل» که «تجمل» همان خود را زیبا کردن است. حدیثی داریم که: **اِنَّ اللهَ جَمیلٌ وَ یُحِبُّ الْجَمالَ**[2] خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. و از همه بالاتر خود زیبایی بیان است که در اسلام در حد اعلایی به آن توجه شده است. اسلام خود، اعجازش ـ یا لااقل یکی از موارد اعجازش ـ زیبایی کلام قرآن است.

در مسائل دیگر ذکر شد که جای شک نیست که اسلام توجه زیادی به آن جنبه‌ها دارد. تنها مسئله‌ای که جای شک داشت همین حس زیبایی و هنردوستی بود که در جلسهٔ آینده روی آن بیشتر بحث می‌کنیم.

---

۱. [یعنی موفق]
۲. فروع کافی، ج ۶ / ص ۴۳۸

مسئله عادت

بحث راجع به این مطلب بود که «تربیت» ـ همان‌طور که مفهوم این لغت دلالت می‌کند ـ پرورش دادن استعدادهای انسانی است که البته شامل پرورش جسم نیز می‌شود. و اینچنین گفتیم که «تربیت» ساختن نیست آن‌طور که مثلاً خانه‌ای را می‌سازند که اجزاء و اشیائی را با هم ترکیب می‌کنند و نظمی میانشان برقرار می‌سازند، بلکه از نوع پرورش یک موجود زنده یعنی فراهم کردن زمینهٔ رشد استعدادی که در موجود زنده هست می‌باشد آنچنان که گلها و درختها را رشد و پرورش می‌دهند، که البته در پرورش انسان مسائل بیشتری وجود دارد. مثلاً شاید در گلها و درختها نشود یک استعداد را پرورش داد و استعداد دیگری را راکد گذاشت، ولی در انسان این جهت ممکن است که یک استعداد از استعدادهای انسان پرورش یابد و استعدادهای دیگر پرورش نیابد و این خود منشأ عدم تعادل در انسان بشود، و بنابراین ضرورت دارد که در پرورش انسان تعادلی میان همهٔ استعدادهای طبیعی باشد که فعلاً این بحث مطرح نیست.

گفته شد که تربیت، ساختن و از نوع صنعت نیست، صرف پرورش است. ممکن است کسی چنین بگوید که قسمتی از تربیت، پرورش است و قسمت دیگر ساختن، و یا لااقل بگوید اینجا دو نظریه است: [نظریهٔ علمای قدیم و نظریهٔ علمای جدید غرب.]

تربیت از نظر علمای قدیم

از نظر علمای تربیت قدیم، در این جهت شک و تردیدی نبود که قسمتی از اخلاقیات را باید در وجود بشر تکوین کرد و به اصطلاح علمای اخلاق باید فضایل را به صورت ملَکات در انسان ایجاد نمود. از نظر علمای قدیم آدم تربیت‌شده آدمی بود که آنچه که فضیلت نامیده می‌شود، در او به صورت خوی و ملکه درآمده باشد[۱] و مادامی که یک فضیلت به صورت ملکه درنیامده باشد یا به طبیعت ثانوی انسان بدل نشده باشد «حال» است نه فضیلت، زیرا امری زایل‌شدنی است؛ باید ملکه شود تا زوالش مشکل باشد. علمای قدیم در تعریف عدالت می‌گفتند: عدالت ملکهٔ تقوا و پرهیزکاری است؛ یعنی تقوا و پرهیزکاری برای انسان، ملکه شده باشد؛ و حتی می‌گفتند انسان آن وقت دارای اخلاق فاضله است که در عالم خواب هم ضد آن اخلاق از او صادر نشود[۲]، مثلاً آنقدر راستگو باشد که حتی در عالم خواب هم دروغ نگوید. و بر این اساس است که اهتمام زیادی می‌شود که تربیت در سنین کودکی صورت گیرد. اصلاً گفته می‌شود تربیت، فن تشکیل عادت است. روحیهٔ انسان در ابتدا حکم مادهٔ شُل و قابل انعقادی مثل گچ را دارد که ابتدا که آن را در آب می‌ریزند شل است و بعد سفت می‌شود. وقتی این ماده شل است آن را در هر قالبی بریزیم به همان شکل در می‌آید. می‌توان آن را به صورت انسان درآورد یا به صورت خوک و یا خروس. در هر قالبی که بریزیم، همینکه سرد شد همان شکل را می‌گیرد و سفت می‌شود. می‌گویند روح انسان در زمان کودکی حالت قابل انعطافی دارد و مانند همان مادهٔ شل است، و هرچه انسان بزرگتر شود قابلیت انعطاف آن کمتر می‌شود. اینکه گفته‌اند: «اَلْعِلْمُ فِی الصِّغَرِ کَالنَّقْشِ فِی الْحَجَرِ» اختصاص به علم ندارد، بلکه باید گفته شود: اَلتَّرْبِیَةُ فِی الصِّغَرِ کَالنَّقْشِ فِی الْحَجَرِ. البته علمای امروز هم به تربیت دوران کودکی بیشتر اهمیت می‌دهند. بچه‌ای که در کودکستان است از بچهٔ دبستان و بچهٔ دبستان از نوجوان دبیرستان و نوجوان دبیرستان از جوان دانشگاه جنبهٔ پذیرشش بیشتر است. انسان در سن پنجاه سالگی شخصیتش منعقد می‌شود. البته مبالغه نباید کرد، انسان یک موجود قابل تغییر و قابل توبه و بازگشت است و ممکن است در سن صدسالگی هم خود را تغییر دهد.

---

۱. و لذا در اخلاق همواره صحبت از ملکهٔ فلان صفت است، فی‌المثل ملکهٔ شجاعت، ملکهٔ سخاوت.

۲. مرحوم آقا شیخ عبدالکریم حائری می‌گفتند من حتی اگر در خواب هم زن نامحرم ببینم، چشمهایم را می‌بندم.

ولی شک نیست که حالات روحی کم‌کم ملکه می‌شود و برگرداندن آنها دشوار می‌گردد.

تمثیل مولوی

مولوی مَثَلی می‌آورد راجع به اینکه هرچه انسان بزرگتر می‌شود صفات او قویتر و ریشه‌دارتر می‌گردد. می‌گوید مردی خاری را در معبر مردم کاشت و مردم از این بوتهٔ خار در رنج بودند. او قول داد که سال دیگر آن را بکَند، و سال دیگر نیز کار را به سال بعد موکول کرد و سالهای بعد نیز به همین ترتیب عمل کرد. از طرفی درخت سال به سال ریشه‌دارتر می‌شد و از طرف دیگر خود او سال به سال ضعیف‌تر می‌گردید، یعنی میان درخت و قوّت او نسبت معکوس برقرار بود. حالات انسان نیز مانند خاربُن و خارکَن است. روز به روز صفات در انسان ریشه‌های عمیقتری پیدا می‌کند و ارادهٔ انسان را ضعیف‌تر می‌کند. قدرت یک جوان در اصلاح نفس خود از یک پیر بیشتر است.

خاربُن در قوّت و برخاستن   خارکَن در سستی و در کاستن

سعدی نیز می‌گوید:

هرکه در خردی‌اش ادب نکنند   در بزرگی فلاح از او برخاست

چوب تر را چنانکه خواهی پیچ   نشود خشک جز به آتش راست

او به چوب تر و خشک تشبیه می‌کند که تا تر است انعطاف دارد و هرچه خشکتر شود انعطاف آن کمتر می‌گردد، و وقتی کاملاً خشک شود یک حالت ثابت به خود می‌گیرد و تغییر نمی‌کند. مولوی می‌گوید: «مهر اول کی ز دل زایل شود» و روی مهر اول خیلی تکیه می‌کند؛ یعنی محبتی که اول در دل انسان رفت تا آخر می‌ماند، همان‌طور که بغض اول هم که در دل آدمی آمد بیرون نمی‌رود. می‌گویند معاویه می‌گفت کاری می‌کنم که بچه‌ها که بزرگ می‌شوند بغض علی بن ابیطالب در آنها پرورش یابد. یا در مثالهای خود می‌گوییم: «با شیر اندرون شد و با جان بدر رود.» هرچه که با شیر به جان انسان وارد شود، فقط با مردن بیرون می‌رود. روی این اساس، گویا در قدمای علمای اخلاق تردیدی در این جهت نبوده که صفات و ملکات فاضله را باید به صورت نوعی عادت درآورد، و عادتْ ساختن است و پرورش نیست. پرورش، رشد استعداد موجود است. «عادت» این است که ما هر حالتی دلمان بخواهد به او می‌دهیم، او به منزلهٔ مادهٔ شل و قابل انعطاف و شکل‌پذیری است که هر شکلی به آن بدهیم می‌پذیرد. از این نظر، انسان موجودی قابل ساختن است و اکثر اخلاقیات اموری ساختنی است و باید عادت شود و اموری نیست که

ریشه‌اش در انسان وجود داشته باشد. مثلاً شجاعت: ممکن است کسی را طوری تربیت کنیم که شجاع از آب درآید یا طوری تربیت کنیم که شجاع از آب در نیاید. ممکن است کسی را عادت دهیم ملکهٔ عفت در او به وجود آید، و ممکن است آدم غیرعفیف و هوسرانی بار آوریم.

پس طبق این بیان می‌توان گفت: اگر بگوییم که تربیت صرفاً عبارت از پرورش است نه ساختن انسانها، صحیح نیست. قسمت اعظم تربیت، ساختن انسانها به طور دلخواه است. لذا هر فرهنگی ملت خودش را آن‌طور که دلخواه اوست می‌سازد، هیئت حاکمهٔ یک ملت و هرکه بر او حکومت کند ملت خود را آن‌طور که بخواهد می‌سازد.

نظریهٔ علمای غرب

نظریهٔ جدیدی در میان علمای غرب در باب تربیت پیدا شده که لازمهٔ حرفشان این است که اساساً تربیت، صرف پرورش است. و چون بحث آنها در تربیت اخلاقی بوده و روی عقل و اراده بحث کرده‌اند نه روی حس دینی و حس زیبایی، گفته‌اند تربیت فقط و فقط پرورش نیروی عقل و ارادهٔ اخلاقی است و بس، و انسان را به هیچ چیز ـ چه خوب و چه بد ـ نباید عادت داد زیرا عادت مطلقاً بد است، چون همینکه چیزی عادت شد بر انسان حکومت می‌کند و انسان به آن انس می‌گیرد و نمی‌تواند آن را ترک کند، و آن وقت است که کاری را که انجام می‌دهد نه به حکم عقل و نه به حکم ارادهٔ اخلاقی و نه به حکم تشخیص اینکه این کار کار خوبی است یا کار بدی، انجام می‌دهد بلکه به حکم اینکه عادتش شده و اگر انجام ندهد ناراحت می‌شود انجام می‌دهد. این مطلب در دو حدیث نبوی و صادقی آمده است. رسول اکرم فرموده‌اند:

لاتَنْظُروا اِلیٰ کَثْرَةِ صَلوٰتِهِمْ وَ صَوْمِهِمْ وَ کَثْرَةِ الْحَجِّ وَ الْمَعْروفِ وَ طَنْطَنَتِهِمْ بِاللَّیْلِ وَ لٰکِنِ انْظُروا اِلیٰ صِدْقِ الْحَدیثِ وَ اَداءِ الْاَمانَةِ[1].

از حضرت صادق حدیثی نقل شده که تفسیر حدیث بالا است. می‌فرماید:

---

۱. بحارالانوار، ج ۷۱ / ص ۹

لاتَنْظُروا اِلیٰ طولِ رُکوعِ الرَّجُلِ وَ سُجودِهِ فَاِنَّ ذٰلِکَ شَیْءٌ اعْتادَهُ فَلَوْ تَرَکَهُ اسْتَوْحَشَ لِذٰلِکَ، وَلٰکِنِ انْظُروا اِلیٰ صِدْقِ حَدیثِهِ وَ اَداءِ اَمانَتِهِ [۱].

[به طول رکوع و سجود فرد نگاه نکنید که آن، چیزی است که او] بدان عادت کرده و اگر بخواهد آن را ترک کند وحشت می‌کند.

این حدیث خود دلالت می‌کند که عادت، ارزش اخلاقی یک کار را از میان می‌برد و هیچ نمی‌تواند ملاک انسانیت و ایمان باشد. اینها هم می‌گویند هرچیزی ـ ولو بهترین کارها و فضایل انسانی باشد ـ همین‌قدر که به صورت عادت درآمد ارزش خود را از دست می‌دهد، زیرا در این صورت آن ملکه است که بر انسان حکم می‌کند، آن عادت است که طبیعت ثانوی است و بر انسان حکم می‌کند، چه عقل بپسندد و چه نپسندد. کانت و روسو سردستهٔ این مکتب هستند. روسو در کتاب **امیل** می‌گوید: امیل را باید عادت دهم که به هیچ چیز عادت نکند. درست نقطهٔ مقابل عقیدهٔ قدما که تربیت را فن تشکیل عادت می‌دانستند. پس غیر از عادت ندادن روح، تربیت چیست؟ تقویت روح و اراده که در هر کاری نیروی عقل آزادانه بتواند فکر کند و ارادهٔ اخلاقی آزادانه بتواند تصمیم بگیرد و مخصوصاً با عادتها مبارزه کند. این است که این جور اشخاص گاهی کاری را که ما بد می‌دانیم تجویز می‌کنند، به دلیل اینکه یک «خوب» برای شخص عادت شده و در مقابل عادت باید عصیان کرد.

اینجاست که مسئلهٔ آزادی اخلاقی در تربیت مطرح می‌شود. اینها در واقع مدافع آزادی در اخلاق‌اند و آزادی را جوهر روح انسان می‌دانند و می‌گویند انسان به هیچ وسیله نباید آزادی‌اش سلب شود، باید آزاد باشد؛ یعنی فقط به حکم عقل و ارادهٔ اخلاقی خود کار کند و هیچ قدرتی بر او حکومت نکند، حتی قدرت عادت. تقریباً می‌شود گفت حرفهای روسو در کتاب **امیل** بیشتر در اطراف مبارزه با عادت است. وی در نقد روش تربیت قدیم می‌گوید: کودک، اسیر به دنیا می‌آید و اسیر از دنیا می‌رود. مقصودش این است که کودک به محض به دنیا آمدن، دستهایش به قنداق بسته می‌شود و پس از مرگ هم به کفن، و بچهٔ انسان را از تولد تا مرگ اسیر عادت می‌کنند.

---

۱. اصول کافی، ج ۲ / ص ۱۰۵

نقد این نظریه

ولی آیا این نظریه درست است؟ آیا حتی کارهای خوب هم نباید عادت شود؟ به نظر ما این نظریه صددرصد درست نیست. اینها گفته‌اند عادت بشر را به صورت ماشین در می‌آورد و روح ابتکار را در انسان می‌کشد و اختیار و حرّیت و اراده را از او سلب می‌کند. کانت می‌گوید: هر اندازه عادات بشر زیاد باشد، استقلال و آزادی‌اش کمتر می‌شود. البته منظور، آزادی عقل است. به هر حال اینها عقیده دارند که چون خاصیت عادت این است که اراده را ضعیف می‌کند به نحوی که انسان نمی‌تواند علیه مأنوسات روحی و جسمی خود قیام کند، پس عادت در هر زمینه بد است. لهذا اینها در مقابل این تعریف که تربیت فن تشکیل عادت است می‌گویند: تربیت فن برهم زدن عادت است.

البته اینکه گفته‌اند انسان نباید کاری کند که چیزی برایش به صورت عادت درآید و به آن انس بگیرد به طوری که ترک کردنش برایش دشوار باشد و کار را نه به حکم عقل و اراده بلکه به حکم عادت انجام دهد، به صورت کلی درست است. ولی این دلیل نمی‌شود که عادت مطلقاً بد باشد، چون عادات بر دو قسم است: عادات فعلی و عادات انفعالی. عادت فعلی آن است که انسان تحت تأثیر یک عامل خارجی قرار نمی‌گیرد بلکه کاری را در اثر تکرار و ممارست، بهتر انجام می‌دهد. هنرها و فنون، عادت است. همین نوشتن ما عادت است نه علم. اگر خط ننوشته باشیم نمی‌توانیم بنویسیم، و به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم یکباره بنویسیم بلکه باید به تدریج در اثر تمرین، عادت به نوشتن کنیم. حتی بسیاری از ملکات نفسانی، عادات فعلی است مثل شجاعت. شجاعت، قوّت قلب است. البته ممکن است که انسان کمی از آن را به طور طبیعی داشته باشد، ولی اینکه انسان یک حالت فوق‌العاده و قوّت قلبی پیدا کند که در مواجهه با خطر خودش را نبازد و ایستادگی کند، در اثر عادت پیدا می‌شود. وقتی انسان زیاد در مهالک قرار گرفت تدریجاً این حالت در او پیدا می‌شود. جود و سخاوت، و عفت و پاکدامنی نیز از این قبیل است.

اما چرا در این‌گونه عادتها ایراد امثال کانت وارد نیست؟ چون اولاً خاصیت این عادات این نیست که انسان خوی و انس می‌گیرد، بلکه خاصیت آنها فقط این است که انسان تا وقتی که عادت نکرده است اراده‌اش در مقابل محرّکات ـ که در جهت خلاف است ـ ضعیف است، ولی وقتی که عادت کرد قدرت مقاومت پیدا می‌کند، مثل همان چیزی که فقها در باب ملکهٔ تقوا و عدالت می‌گویند. ملکهٔ تقوا و عدالت در این حد است نه در آن حد که انسان اسیر شود. از نظر روسو و کانت، ارادهٔ اخلاقی اراده‌ای است که فقط

فرمان عقل را می‌برد و ترک این صفات، او را ناراحت نمی‌کند؛ فقط یک نیروست و جز نیرو چیز دیگری نیست.

ثانیاً ـ که متمّم اولاً است ـ علمای اخلاق که به عادت خیلی اهمیت می‌دادند می‌گفتند: عادت، کاری را که برحسب طبیعت برای انسان دشوار است آسان می‌کند. گاهی انسان می‌خواهد کاری را انجام دهد که برخلاف طبیعت اوست. طبعاً وقتی «سخت» برای انسان عادت شد و به صورت ملکه درآمد، آن دشواری در مبارزه با طبیعت از میان می‌رود نه اینکه خود، انسی برای انسان می‌گردد. فرض کنید کسی عادت می‌کند که سحرخیز باشد. این آدم قبل از عادت به سحرخیزی وقتی می‌خواهد رختخواب را ترک کند برایش سخت است. کوشش می‌کند که این کار را آسان کند. مدتی که سحرخیزی کرد کم‌کم به سحرخیزی عادت می‌کند، و این چیزی جز آسان شدن آن نیست. به عبارت دیگر قبلاً اسیر طبیعت بود. در اثر این عادت، نیرویی برابر با نیروی طبیعت پیدا می‌کند و در میان این دو نیرو آزاد می‌شود و آنگاه با عقل خود مصلحت‌اندیشی می‌کند و تصمیم می‌گیرد که بخوابد یا بیدار بماند. این را نمی‌توان بد دانست. نمی‌توان گفت که انسان مدام در زیر فشار طبیعت، با اراده و فرمان عقل سحرخیزی کند، وقتی که عادت کرد عادت را بشکند تا باز طبیعت در مجرای خود قرار گیرد.

ثالثاً: در اینکه حاکم بر انسان باید ارادهٔ اخلاقی باشد، آنها از نظر مذهبی بحث نمی‌کردند، ولی ما که از نظر مذهبی بحث می‌کنیم باید بگوییم ارادهٔ اخلاقی انسان باید تابع عقل و ایمانش باشد. اما اینکه باید حکومت عقل و ایمان را در وجود خود برقرار کنیم آیا راهش این است که نیروهای دیگر را در خود تضعیف کنیم، خواه نیروی طبیعی باشد یا نیروی تربیتی یعنی عادت؟ برای اینکه ما نیروی عقل و اراده را در خود تقویت کنیم دو راه وجود دارد: یکی اینکه جسم و طبیعت را ضعیف نگه‌داریم تا عقل در ما قوی شود. این مثل این است که یک آقایی می‌خواهد قهرمان شود، برای قهرمان شدن و فاتح شدن بگوید طرف مقابل را لاغر و ضعیف نگه دارید تا من بر او فاتح شوم. فاتح شدن بر ضعیف کاری نیست. هنر این است که او قوی باشد و تو قوی را مغلوب کنی. در صدر اسلام، اصحاب زیاد نزد پیغمبر می‌آمدند و اجازه می‌خواستند که خود را عقیم کنند، و پیغمبر می‌فرمود: این کار در دین من جایز نیست. این هنر نیست که کسی برای اینکه ایمان خود را صاف نگه‌دارد خود را اخته کند که در او تحریکات جنسی نباشد. هنر این است که تحریکات جنسی باشد و از نیروی آن کاسته نشود، ولی نیروی عقل و ایمان آنقدر قوی

باشد که همان نیروی قوی را تحت اختیار آورد. این در باب طبیعت.

درست همین مطلب در باب رابطهٔ عقل با طبیعت هست. آقای کانت و روسو چه می‌گویند؟ آیا می‌گویند برای تقویت نیروی عقل و اراده، طبیعت را ضعیف نگه‌داریم تا حکومت عقل و اراده در ما قوی شود؟ نه، چنین چیزی نمی‌گویند. ناچار می‌گویند: کفّهٔ اراده را قوی کنید تا بر نیروی جسم و طبیعت فائق آید. ما می‌گوییم این مطلب در باب عادات هست، چون عادت طبیعت دوم است. ما باید ببینیم که از نیروی عادت کاری ساخته هست یا نه؟ می‌بینیم ساخته است، چون کارها را بر ما آسان می‌کند. ولی در عین حال باید عقل و اراده ـ و یا عقل و ایمان ـ را آنچنان قوی نگه‌داریم که همان‌طور که اسیر طبیعت نیست، اسیر عادت هم نباشد. واقعاً وقتی که چیزی برای انسان به صورت عادت درآمد، به آن خو و انس می‌گیرد و آن را به طور خودکار و ماشین‌وار انجام می‌دهد و گاهی اساساً کاری به عقل و ایمان ندارد، یعنی اگر عقل یا ایمان بگوید برخلاف آن عمل کن، نمی‌کند.

می‌گویند مرحوم آقا شیخ عبدالکریم حائری در ماه رمضان با اینکه به علت پیری می‌توانستند روزه نگیرند، روزه می‌گرفتند. به ایشان گفته شد: شما خودتان می‌گویید شیخ و شیخه می‌توانند روزه نگیرند و در عوض کفّاره بدهند. جواب دادند: رگ عوامی‌ام نمی‌گذارد.

خیلی از افراد دچار این حالتند. مثلاً بعضی‌ها می‌گویند اگر بمیرم روزه‌ام را نمی‌خورم (خیال می‌کند این ایمان است) یعنی اگر خدا و پیغمبر هم بگویند، روزه‌اش را نمی‌خورد. این دیگر عادت است. باید انسان آن‌قدر روزه‌گیر باشد که تابع ایمانش باشد. اگر ایمان بگوید روزه‌ات را بخور، باید بخورد. زیاد رخ می‌دهد که یک کار برای انسان به صورت عادت در می‌آید به طوری که انسان فرمان ایمان را نمی‌پذیرد. اما در عین حال این دلیل نمی‌شود که ملکات را نفی مطلق کنیم، و مثلاً عدالت یا سحرخیزی که ملکه شد دیگر به درد نمی‌خورد؛ بلکه هرچه که انسان را اسیر خود کرد به طوری که آدمی از فرمان عقل و ایمان هم سرپیچی نمود، نادرست است.

شخصی با حضرت صادق در باغی بود. به سیبی اشاره کرد و به حضرت عرض کرد: اگر شما الآن بگویید نیمی از این سیب حلال و نیم دیگر حرام است، من قبول می‌کنم. این یعنی همان مطلب که به چیزی عادت نکنیم که از عقل و ایمان هم فرمان نبریم.

معلوم شد که سخن علمای غرب تا این حد درست است، و آن حدیثی که فرمود:

«نظر به طول رکوع و سجود شخص نکنید، چون این امری است که برای او عادت شده و او از ترکش وحشت دارد» توجه به این مطلب است که گاهی عادت به صورتی درمی‌آید که ارزش کار خوب را از میان می‌برد.

ایجاد انس در عاداتِ انفعالی است

گفتیم در عادات انفعالی است که ایجاد انس می‌شود و انسان اسیر آن می‌گردد. عادات انفعالی عاداتی است که انسان تحت تأثیر یک عامل خارجی، عملی را انجام می‌دهد. در عادات جسمانی (فعلی) یا هنرها ایجاد انس نمی‌شود، مثل همان خط نوشتن یا راه رفتن که این هم خود یک نوع هنر است، منتها هنری است که چون انسان آن را از اول بچگی یاد گرفته زیاد به چشم نمی‌آید.

برای شخصی شعر و نثر را تعریف می‌کردند. ابتدا نظم را تعریف کردند و بعد گفتند: آن طور که ما صحبت می‌کنیم نثر است. گفت: عجب! ما تا حالا نثر می‌گفتیم و نمی‌دانستیم؟!

غرض اینکه عادات فعلی عاداتی است که به عامل خارجی ارتباط ندارد ولی عادات انفعالی عاداتی است که انسان تحت تأثیر یک عامل بیرونی است، مثل اینکه سیگار کشیدن برای انسان عادت می‌شود، یعنی انسان همیشه می‌خواهد این دود سیگار به او برسد. عادات انفعالی معمولاً حالت انس برای انسان ایجاد می‌کند و انسان را اسیر خود می‌کند، و تن‌پروری‌ها به آن معنی که قبلاً ذکر شد غالباً عادات انفعالی است. مثلاً انسان عادت می‌کند که روی تشک پر قو بخوابد یا مثلاً به غذای خاصی عادت می‌کند به طوری که اگر آن غذا به او نرسد هرچند غذای دیگر مقوّی باشد، نمی‌تواند بخورد. اینها عادات انفعالی است که در هر موردی بد است. ولی عادات فعلی را که نمی‌شود به دلیل اینکه عادت است گفت بد است. البته ممکن است به دلیل دیگری بد باشد ولی به دلیل اینکه عادت است نمی‌توان گفت بد است.

□

مطلب دیگری که باید عنوان گردد و جلسهٔ بعد روی آن صحبت شود این است که فرنگیها مطلبی را مطرح کرده‌اند تحت این عنوان که ملاک اخلاقی بودن چیست؟ یعنی چه فعلی از افعال انسان را باید طبیعی دانست و چه فعلی را اخلاقی؟ البته اصل سؤال این است که آیا می‌توان گفت فلان کار خوب است و فلان کار بد؟ آیا می‌توان گفت هر کار

ارادی و اختیاری انسان اخلاقی است؛ یعنی ملاک کار اخلاقی را ارادی بودن، و ملاک کار طبیعی را بلا اراده بودن دانست؟ مثلاً حرکت قلب که یک فعل طبیعی است یا تنفس که فعل نیمه طبیعی است اخلاقی نیست، ولی راه رفتن یا غذا خوردن و یا حرف زدن که یک فعل ارادی است اخلاقی است. نه، این حرف، حرف درستی نیست. صرف ارادی بودن، ملاک اخلاقی بودن نیست که ما کاری را از نظر اخلاقی خوب بدانیم.

ممکن است کسی ملاک فعل اخلاقی را این بداند که به غیر ارتباط داشته باشد، یعنی نفع رساندن به غیر یا ضرر رساندن به غیر و به عبارت دیگر یک سلسله عواطف مثبت و منفی نسبت به دیگران. این هم درست نیست. اولاً بسیاری از افعال انسان، اخلاقی است بدون اینکه ارتباط به غیر داشته باشد. ثانیاً ممکن است فعلی ارتباط به غیر داشته باشد و اخلاقی نباشد، ریشه‌اش احساسات باشد، مثل کار مادر که تحت تأثیر احساسات مادرانهٔ خود به بچه‌اش خدمت و کمک می‌کند. کار مادر را نمی‌توان اخلاقی شمرد، زیرا محبت به فرزند برای مادر یک امر طبیعی است. مادر اسیر احساسات خود است و نمی‌تواند محبت و خدمت نکند، و از نکردنش رنج می‌برد. همین مادر، بچهٔ دیگری را ـ مثلاً بچهٔ هووی خود را ـ با این احساسات نمی‌نگرد و بلکه غالباً در جهت عکس است. پس این را نمی‌شود گفت اخلاق. کجا اخلاق حکم می‌کند که به بچهٔ خود توجه کن و به بچهٔ دیگری توجه نکن؟! بنابراین، ارتباط به غیر داشتن هم نمی‌تواند ملاک باشد.

آنهایی که در باب عادات می‌گفتند اعمال انسان باید تحت حکومت عقل و ارادهٔ او باشد، اینجا هم ناچار همین حرف را می‌زنند، می‌گویند فعل اخلاقی فعلی است که از عقل برخیزد و هیچ عاطفه‌ای در آن دخالت نداشته باشد، خواه اختصاص به خود انسان داشته باشد و خواه مربوط به غیر باشد.

فعل اخلاقی یک معیار مورد قبول همه ندارد، یعنی هر مکتبی برحسب جهان‌بینی و اصول خود فعل اخلاقی را چیزی می‌داند که ممکن است با آنچه دیگران می‌گویند مخالف باشد. بعضی‌ها معتقدند که فعل اخلاقی فعلی است که از وجدان انسان سرچشمه می‌گیرد و وجدان همان است که در فطرت هرکس وجود دارد، و این تا اندازه‌ای درست هم هست: فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْویٰها[1]. کانت شدیداً معتقد است به اینکه وجدان اخلاقی در انسان

---

۱. شمس / ۸

وجود دارد. فلسفهٔ عملی او از فلسفهٔ نظری‌اش اهمیت بیشتری دارد. گفته است و روی قبرش هم نوشته‌اند:

> دو چیز است که اعجاب انسان را برمی‌انگیزد و هیچ وقت انسان اعجابش به آن کم نمی‌شود: یکی آسمان پر ستاره‌ای که بالای سر ما قرار دارد و دیگر وجدانی که در درون ما قرار دارد.

این مکتب می‌گوید کار اخلاقی کاری است که از فطرت و وجدان انسان سرچشمه گیرد. در این مکتب کار اخلاقی همان کاری است که وجدان انسان حکم می‌کند، مجرّد از هر تربیتی و مجرّد از هر عادتی. ولی باید دید کسانی که به چنین وجدانی عقیده ندارند به چه ارزشهایی قائلند؟ به استناد همان ارزشها ملاک کار اخلاقی را از نظر آنها می‌شود تشخیص داد.

کسانی که مادی فکر می‌کنند، می‌شود گفت که ارزشهای اخلاقی را خیلی پایین آورده‌اند. عصر ما را عصر تزلزل ارزشها نامیده‌اند؛ یعنی عصری که در آن ارزشهای اخلاقی معنی ندارد، چون ارزشهایی که ملاک اخلاق بود از بین رفته است. نهیلیسم مکتبی است که به هیچ اصل و ارزشی اعتقاد ندارد. همهٔ مکتبهای مادی چنین است. همه دم از اخلاق می‌زنند ولی جهان‌بینی‌شان ارزشهای اخلاقی را متزلزل کرده است.

۱ فعل اخلاقی

یکی از مسائلی که [در فلسفهٔ اخلاق] مطرح است این است که معیار فعل اخلاقی چیست؟ یعنی کارها را ما با چه معیاری می‌توانیم از نظر اخلاقی بسنجیم، کاری را اخلاقی بدانیم و کاری را عادی؟ به تعبیر دیگر فرق فعل اخلاقی با فعل عادی چیست؟ شک ندارد که یک سلسله از کارهایی که ما انجام می‌دهیم کار عادی است و اینها را کسی فعل اخلاقی نمی‌شمارد، مثل اینکه سر سفره می‌نشینیم و غذا می‌خوریم. در این صورت کسی نمی‌گوید ما کار اخلاقی انجام می‌دهیم. ولی بعضی از کارها هست که فعل غیر طبیعی و اخلاقی شمرده می‌شود. مثلاً کسی ایثار می‌کند، یعنی در حالی که خود به چیزی نیاز دارد، وقتی احساس می‌کند که شخص دیگری هم به آن نیاز دارد او را بر خود مقدّم می‌دارد. در اینجا می‌گویند او یک عمل اخلاقی انجام داده است. قبل از اینکه معیار عمل اخلاقی را ذکر کنیم، دو لغت را از نظر مفهوم باید توضیح دهیم.

فرق تربیت و اخلاق

تربیت با اخلاق تفاوتی دارد، با اینکه اخلاق هم خود نوعی تربیت است و به معنی کسب نوعی خُلق و حالت و عادت می‌باشد. فرق بین تربیت و اخلاق چیست؟ تربیت ـ همان‌طور که قبلاً گفته شد ـ مفهوم پرورش و ساختن را می‌رساند و بس. از نظر تربیت

فرق نمی‌کند که تربیت چگونه و برای چه هدفی باشد؛ یعنی در مفهوم تربیت، قداست نخوابیده که بگوییم تربیت یعنی کسی را آن‌طور پرورش بدهند که یک خصایص مافوق حیوان پیدا کند، بلکه تربیت جانی هم تربیت است و این کلمه در مورد حیوانات نیز اطلاق می‌شود. یک سگ را هم می‌توان تربیت کرد، اعمّ از اینکه تربیت شود برای اینکه با صاحبش رفتار خوبی داشته باشد یا برای گلّه که گرگ را بگیرد و یا برای اینکه خانه را پاسبانی کند، همه تربیت است. این لژیونهایی که اغلب کشورهای استعماری از افراد جانی تأسیس می‌کنند و اینها را کمی هم به اصطلاح جانی‌تر بار می‌آورند که باکی از هیچ‌چیز نداشته باشند و هر فرمانی را بدون اینکه فکر کنند در چه زمینه‌ای است اجرا کنند، کارشان تربیت است.

اما در مفهوم اخلاق قداستی نهاده شده است و لهذا کلمهٔ «اخلاق» را در مورد حیوان به کار نمی‌برند. مثلاً وقتی اسبی را تربیت می‌کنند، نمی‌گویند که به او اخلاق تعلیم می‌دهند. اخلاق اختصاص به انسان دارد و در مفهومش نوعی قداست خوابیده است. لذا اگر بخواهیم با اصطلاح صحبت کنیم باید بگوییم فن اخلاق و فن تربیت یکی نیست و دوتاست. فن تربیت وقتی گفته می‌شود که منظور مطلقِ پرورش باشد به هر شکل. این دیگر تابع غرض ماست که طرف را چگونه و برای چه هدفی پرورش دهیم. اما علم اخلاق یا فن اخلاق امری تابع غرض ما نیست که بگوییم اخلاق بالاخره اخلاق است، حال هرجور که ما بار بیاوریم. نه، در مفهوم اخلاق نوعی قداست خوابیده است (که باید ملاک و معیار قداست را به دست آوریم). لذا می‌گوییم فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی قرار می‌گیرد. البته این نکته باید روشن باشد که اینکه می‌گوییم «در مقابل فعل طبیعی» این را دو جور می‌توان تعبیر کرد: یکی اینکه بگوییم فعل اخلاقی یعنی فعل ضد طبیعی، و ما هر فعلی را که بر ضد اقتضای طبیعت باشد فعل اخلاقی می‌نامیم. [دیگر اینکه بگوییم فعل اخلاقی یعنی فعل غیرطبیعی. بدیهی است] مقصود این نیست که ملاک فعل اخلاقی این است که بر ضد طبیعت باشد و هرکاری را که بر ضد طبیعت باشد کار اخلاقی بنامیم. یک آدم مرتاض به خود رنج می‌دهد و بر خلاف طبعش رفتار می‌کند، ولی ما نمی‌گوییم که چون او کاری بر ضد طبیعت خود انجام داده فعلش اخلاقی است. این نمی‌تواند مقیاس باشد و هیچ کس هم چنین حرفی نمی‌زند. اینکه می‌گوییم «در مقابل فعل طبیعی» مقصود ضد طبیعت نیست، بلکه مقصود افعال غیر طبیعی است، یعنی افعال مغایر با افعال طبیعی و نوع دیگری از فعلها غیر از کارهایی که مقتضای طبیعت بشری

است و بشر به حکم ساختمان طبیعی‌اش انجام می‌دهد. هرکاری که انسان آن را به حکم ساختمان طبیعی‌اش انجام دهد فعل طبیعی است و فعل اخلاقی فعل غیرطبیعی است.

نظریات در باب معیار فعل اخلاقی

الف. دگردوستی

حال معیار فعل اخلاقی چیست؟ برخی گفته‌اند که ملاک و معیار فعل اخلاقی این است که براساس غیردوستی باشد نه براساس خوددوستی. زیرا انسان نمی‌تواند کار ارادی‌اش مثل حرف زدن یا قدم زدن انگیزه نداشته باشد، ولی یک وقت انگیزهٔ انسان از کاری که انجام می‌دهد ایصال نفع به خود یا دفع ضرر از خود است که اینچنین کاری را کار اخلاقی نمی‌نامیم چون هر موجود زنده‌ای به حکم طبیعت اولیهٔ خودش غریزتاً دنبال جلب منافع برای خود و دفع مضرات از خود است. ولی همین‌قدر که کار انسان از حوزهٔ خودی و فردی خارج شد و جنبهٔ غیردوستی به خود گرفت و برای جلب منافع برای غیر یا دفع ضرر از غیر بود، می‌شود کار اخلاقی. پس طبق این نظریه هر عملی که در حوزهٔ خود دوستی است، فعل غیراخلاقی و هر عملی که در حوزهٔ دگردوستی است، فعل اخلاقی نامیده می‌شود.

این بیان، بیان تمامی نیست، زیرا ممکن است همان غیرخواهی و دگرخواهی هم در مواردی غریزی و طبیعی و به حکم و فرمان طبیعت باشد و این نمی‌تواند عنوان اخلاقی به خود بگیرد، مثل محبت مادر ـ اعمّ از انسان و غیر انسان ـ نسبت به فرزند خودش. هر حیوانی به حکم غریزه، فرزند خود را دوست دارد. آیا ما می‌توانیم محبتهای مادران نسبت به فرزندان را که تحت تأثیر طبیعت انجام می‌دهند کار اخلاقی بنامیم؟ آیا این کار، اخلاقی است یا طبیعی؟ مادر به لحاظ غریزه، بچه‌اش را در نهایت درجه دوست دارد و به حکم این دوستی طبیعی به بچه‌اش ایصال نفع می‌کند و حتی ایثار می‌کند، یعنی از خودش کم می‌گذارد و به او می‌دهد، و لذا محبت مادرانه اختصاص به انسان ندارد، در حیوانات هم هست.

ایثار

ممکن است این نظریه را به این تعبیر بگوییم که معیار فعل اخلاقی، ایثار است. ولی باید دید ایثار به چه انگیزه‌ای صورت می‌گیرد. گاهی انسان ایثار می‌کند و غیر را بر خود مقدّم می‌دارد به خاطر حبّ شهرت و خوشنامی یا به خاطر تعصبات قومی و فامیلی و غیره.

خیلی اوقات اتفاق می‌افتد که افرادی تحت تأثیر احساسات خاص میهنی یا غیرمیهنی یا خودخواهی و یا برای اینکه نامشان در تاریخ بماند، حتی خود را فدا هم می‌کنند. تازه این افراد، خودخواهان بزرگی نیز هستند. پس صرف ایثار را نمی‌توان معیار فعل اخلاقی نامید، زیرا ایثار با خودخواهی هم جور در می‌آید. باز تعبیر اول که گفتیم: «هر فعلی که انگیزه‌اش دگرخواهی باشد نه خودخواهی، فعل اخلاقی است» از این تعبیر کاملتر بود، ولی چنانکه گفتیم آن هم کافی نیست.

ب. حسن و قبح ذاتی افعال

قدما می‌گفتند کارهای اخلاقی کارهایی است که حسن ذاتی دارد و در مقابل، کارهای ضد اخلاقی کارهایی است که قبح ذاتی دارد، و معتقد بودند که عقل انسان حسن ذاتی کارهای اخلاقی و قبح ذاتی کارهای ضد اخلاقی را درک می‌کند. مثلاً می‌گفتند عقل هرکسی می‌فهمد که راستی ذاتاً خوب است، ذاتاً جلیل است و ذاتاً زیباست، و دروغ ذاتاً بد است[۱]. عقیده داشتند که حاکم بر وجود انسان ممکن است قوای حیوانی ـ مثلاً یکی از انواع شهوت ـ باشد و ممکن است عقل باشد. افراد شهوت‌پرست ـ مثلاً شکم‌پرست ـ حاکم بر وجودشان شهوت است. برخی حاکم بر وجودشان خشم و غضب یا واهمه و کارهای شیطنت‌آمیز و مکرهاست، و برخی حاکم بر وجودشان عقل است. آنها قائل بودند که عقل، حسن و قبح ذاتی امور را درک می‌کند، و می‌گفتند کار اخلاقی آن کاری است که به حکم عقل صورت گرفته باشد و انسانهای اخلاقی یعنی کسانی که عقل بر وجودشان حاکم است و شهوت و غضب و واهمه بر وجودشان حاکم نیست (بلکه اینها به منزلهٔ رعیّت عقل‌اند، یعنی از او دستور می‌گیرند) و شهوات آنها روی حساب و اندازه‌گیری عقل کار می‌کنند، اگر عقل گفت در اینجا این شهوت باید اعمال شود اعمال می‌شود وگرنه اعمال نمی‌شود. و می‌گفتند مادام که انسان، حاکم بر وجودش قوّهٔ شهوت یا غضب و یا واهمه باشد فعلش غیر اخلاقی است و به تعبیر آنها حیوانی است. آنها تعبیر به اخلاقی و طبیعی نمی‌کردند، به انسانی و حیوانی تعبیر می‌کردند.

البته این حرفی نیست که صددرصد بتوان اثباتش کرد، اگرچه اخلاق سقراطی بر همین مبناست، مخصوصاً مسئلهٔ حسن و قبح ذاتی افعال که خود حکما برایش چندان

---

۱. البته این مطلب مربوط به مبحث عقل است.

پایه‌ای قائل نیستند. به هر حال این هم نظریه‌ای است که معیار فعل اخلاقی، عقلانی بودن آن است؛ یعنی از مبدأ عقل سرچشمه گرفته باشد نه از مبدأ شهوت و غضب و واهمه.

ج. الهام وجدان

نظریهٔ دیگر متعلق به کانت است. او معتقد است که فعل اخلاقی آن فعلی است که مطلق باشد؛ یعنی انسان آن را انجام بدهد نه برای غرضی، بلکه فقط به خاطر خود آن کار و به حکم یک تکلیف که او معتقد است از وجدان سرچشمه می‌گیرد. وجدان انسان یک سلسله تکالیف بر عهدهٔ او می‌گذارد، و هرکاری که انسان انجام دهد نه برای هدف و مقصودی بلکه فقط برای اینکه تکلیفی را انجام داده باشد، فعل اخلاقی است. حالت انسان در اینجا درست حالت فردی در مقابل فرد دیگر است که فقط آمادهٔ انجام تکالیفی است که از ناحیهٔ او گفته شود و کاری به این ندارد که او چه دستور می‌دهد، هرچه باشد انجام می‌دهد. او معتقد است که هر فعلی که از الهام وجدان سرچشمه گیرد فعل اخلاقی است، و هر فعلی که چیز دیگری در آن دخالت داشته باشد ـ شرط یا قید و خصوصیتی که آن را مشروط کند ـ آن را دیگر نمی‌توان فعل اخلاقی نامید. این هم یک فرضیه است.

د. دگردوستی اکتسابی

نظر دیگری که نزدیک به نظر اول است می‌گوید: معیار فعل اخلاقی، دگردوستی است ولی با این فرض که دوستی اکتسابی باشد نه طبیعی. بنابراین ما دو نوع دگردوستی داریم:

۱. دگردوستی طبیعی، مثل محبت مادرانه و تعصبهای قومی و فامیلی

۲. دگردوستی اکتسابی، یعنی انسان به حکم طبیعت چنین حالتی ندارد بلکه آن را کسب می‌کند. اگر کسی انساندوست شد آن‌طور که یک مادر فرزند خود را دوست دارد، این حالتْ اکتسابی و یک کمال ثانوی در اوست. این هم یک نظریه.

ه. رضای خدا

در اینجا نظریهٔ دیگری هست و آن اینکه اساساً اخلاق را برگردانیم به اخلاق مذهبی و بگوییم اینها همه فلسفی و علمی است، یعنی کسانی که این حرفها را زده‌اند خواسته‌اند برای اخلاق معیاری منهای ایمان مذهبی به دست دهند؛ فعل اخلاقی آن فعلی است که

هدف و انگیزه‌اش رضای حق باشد. البته در این مکتب هم مسئلهٔ «خود» نفی می‌شود؛ یعنی هدف، منفعت رساندن به خود و یا دفع ضرر از خود نمی‌باشد، ولی هدف نهایی ایصال نفع به غیر هم نیست بلکه رضای حق است، و در ایصال نفع به غیر نیز از آن جهت می‌کوشد که رضای حق را در آن می‌داند: **إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ لانُريدُ مِنْكُمْ جَزاءً وَ لا شُكوراً**[1].

می‌توان گفت در تمام این نظریه‌ها یک مطلب مورد اتفاق همه است و آن اینکه اخلاق بالاخره خروج از حوزهٔ خودیِ فردی است؛ یعنی هر کاری که به منظور ایصال نفعی به خود و یا دفع ضرری از خود باشد، مسلّم اخلاقی نیست. بحث در مورد افعالی است که با وجود اینکه ایصال نفع به غیر است، باز هم می‌گویند اخلاقی نیست.

بررسی نظریهٔ کانت

حال بحث مختصری دربارهٔ نظریهٔ کانت بکنیم. گفته شد کانت عقیده دارد که فعل اخلاقی فعلی است که از هر قید و شرط و غرضی مجرّد و منزّه باشد و هیچ منظوری جز جنبهٔ تکلیفی از انجام آن در کار نباشد و انسان آن را فقط به حکم وظیفه انجام دهد. ولی سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه آیا اساساً ممکن است انسان کاری را انجام دهد که از آن هیچ منظوری برای خود نداشته باشد؟ عده‌ای می‌گویند چنین چیزی ممکن نیست؛ محال است که بشر به سوی کاری برود که از آن به او چیزی نرسد. اصلاً امکان ندارد که انسان به سویی برود که در آن سو کمالش نباشد ولو کمال نسبی. حتی آن آدمی که بر ضد کمالش رفتار می‌کند، باز کمالِ یک قوّه‌اش در آن رفتار هست، و اینکه آن را ضد کمال می‌گوییم به این دلیل است که ضد کمال اوست از جنبهٔ دیگری، و الّا اینکه انسان به سویی برود که در آن هیچ کمالی برایش نباشد محال است. پس این حرفهایی که می‌گویند فعل اخلاقی فعلی است که در آن هیچ هدفی برای «خود» نباشد و شخص هیچ نفعی برای «خود» نداشته باشد، درست نیست. جواب باید داد که در اینجا مغالطه‌ای هست و باید آن را رفع کرد. یک وقت می‌گوییم که هدف انسان از هر کاری نفعی است که به خودش می‌رسد، یعنی منظورش نفعی است که آن نفع برای خودش می‌باشد. اگر چنین بگوییم می‌توان جواب داد که خیر، ممکن است انسان کاری را انجام دهد که نفعش به

---

۱. دهر / ۹ [شما را برای خدا اطعام می‌کنیم، پاداش و شکری از شما نمی‌خواهیم.]

خودش نرسد و فقط قصد ایصال نفع به غیر را داشته باشد.

ممکن است جواب داده شود که من وقتی کاری را انجام می‌دهم، یا از آن کار لذت می‌برم یا نمی‌برم و از اینکه آن کار انجام نشود یا رنج می‌برم یا نمی‌برم. اگر از انجام دادن آن لذت نبرم و از انجام ندادن آن نیز رنج نبرم، محال است به طرف آن بروم. اگر علی بن ابیطالب هم در نهایت خلوص، ایصال نفع به غیر می‌کرد آیا در عمق وجدانش از این کار لذت می‌بُرد یا نه؟ اگر لذت نمی‌بُرد و از نکردنش هم رنج نمی‌برد، محال بود چنین کاری را انجام دهد.

مغالطه‌اش همین‌جاست. لذت و رنج منحصر به این نیست که نفعی به انسان برسد یا ضرری از او دور شود. انسان موجودی است که از نفع رساندن به غیر هم لذت می‌برد و می‌تواند به مقامی برسد که از نفع رساندن به غیر بیش از آن لذت ببرد که از نفع رساندن به خود، و از دفع ضرر از دیگران بیش از آن لذت ببرد که از دفع ضرر از خود. پس ایندو را از هم جدا کنیم. مادّیون اغلب می‌گویند که انسان هرکاری که می‌کند، برای نفع رساندن به خود است. خیر، ممکن است انسان به جایی برسد که برای نفع رساندن به دیگران کار کند. اما اگر بگویید که انسان از هر کاری بالاخره لذتی می‌برد، می‌گوییم درست است ولی لذت بردن انسان از یک کار منحصر به این نیست که ناشی از نفع رساندن به خود باشد. این عین کمال انسان است که از نفع رساندن به غیر، خوش باشد و لذت ببرد.

و آن چیزی هم که کانت می‌گوید که فعل انسان باید غیرمشروط باشد تا اخلاقی باشد، اگر مقصودش از غیر مشروط بودن این است که نفعی به خودش نرسد، می‌شود قبول داشت. اما اگر مقصودش این است که از نفع رساندن به غیر هم عاری باشد یعنی مشروط به نفع رساندن به غیر هم نباشد و انسان انجام تکلیف کند بدون آنکه از آن لذت ببرد، چنین چیزی محال است.

پس در واقع این توضیحی بود در اطراف آن نظریه‌ای که می‌گوید: «معیار اخلاق، ایصال نفع به غیر است» و دیگری منکر می‌شود که چنین عملی محال است، و همچنین در اطراف نظریه‌ای که می‌گوید «فعل انسان می‌تواند مطلق باشد» که ما می‌گوییم به یک معنا می‌تواند مطلق باشد و به یک معنا نمی‌تواند؛ به این معنا می‌تواند که از قید نفع‌خواهی برای خود آزاد باشد، و به این معنا نمی‌تواند که از قید نفع‌خواهی برای دیگری آزاد باشد و انسان از آن لذت نبرد.

همین‌جا ما آن مسئلهٔ وجدان انسانی را هم می‌توانیم درک کنیم و معنایش را بفهمیم. بعضی قائل به وجدان فطری اخلاقی برای انسان هستند و بعضی دیگر قائل به چنین وجدانی نیستند و می‌گویند انسان آفریده شده برای اینکه نفع خود را بخواهد.

وجدان اخلاقی به معنای مورد نظر کانت درست نیست، ولی به این معنا که ذکر شد هیچ محال نیست و بهترین دلیلش وقوع کارهای اخلاقی است که منظور از آنها نفع رساندن به غیر است و افراد از کار خود لذت هم می‌برند و از هدف خود شادند.

۲ فعل اخلاقی

بحث ما دربارهٔ معیار فعل اخلاقی بود در مقابل فعل طبیعی. همان‌طور که گفته شد این مطلب به طور اجمال مورد اتفاق همه است که انسان پاره‌ای افعال را انجام می‌دهد یا می‌تواند انجام دهد که از حد فعل طبیعی یا حیوانی که هر حیوانی به حسب طبع و غریزه انجام می‌دهد بالاتر است. این افعال را افعال انسانی یا اخلاقی می‌نامند. منظور این است که این افعال در سطح انسان انجام می‌شود و در سطح حیوان صورت نمی‌گیرد، و به تعبیر دیگر سطح این افعال از سطح یک حیوان بالاتر است. امروز هم می‌بینیم خیلی شایع است که می‌گویند آن کار، انسانی است یا این کار، غیر انسانی است، و روی کلمهٔ «انسانی» تکیه می‌کنند. می‌خواهند بگویند یک سلسله کارهاست که فقط در سطح انسان صورت می‌گیرد. حال ببینیم فعل اخلاقی که فقط در سطح انسان است و با افعال حیوانات و یا اعمال طبیعی انسان فرق دارد، معیارش چیست؟

در اینجا باید دو بحث را با هم ذکر کنیم: یکی اینکه معیار چیست و دیگر آنکه ضامن اجرای افعال انسانی چیست؟ فعل طبیعی که خیلی روشن است، معیارش این است که مقتضای غریزهٔ مشترک انسان و حیوانات و ناشی از غریزهٔ طبیعی انسان است و عامل اجرایش خود طبیعت است. اما معیار فعل اخلاقی و ضامن اجرای آن چیست؟

گفتیم برخی گفته‌اند فعل اخلاقی فعلی است که ناشی از احساسات غیردوستانه باشد.

اگر چنین گفتیم، فعل اخلاقی، هم تعریف شده و هم تا حدی عامل اجرایش شناخته شده. کاری که انسان برای خودش می‌کند (چون انسان وجود خودش را مسلّماً دوست دارد کاری را انجام می‌دهد که نفعش به خودش برسد) کار اخلاقی نیست. همینکه کار از دایرهٔ فردی خارج گردید و برای ایصال نفع به غیر انجام شد، اخلاقی است. این تعریف را البته رد کرده‌اند. می‌گویند در این صورت باید یک سلسله افعال را که قطعاً طبیعی هستند اخلاقی بنامیم، مثل کارهای مادرانهٔ مادرها اعمّ از انسان و حیوان. اصولاً مادر احساس غیردوستی دارد ولی آن «غیر» تنها بچه‌اش می‌باشد. او به حکم بچه‌دوستی، یک سلسله کارها را انجام می‌دهد و فداکاریها می‌کند. البته اینها عواطف عالی و باشکوه و عظیم است ولی نمی‌توان آن را اخلاقی نامید، زیرا یک نوع اجبار و الزام طبیعی و غریزی حکم به انجام آن می‌کند، و مادر در حالی که نسبت به فرزند خود این‌گونه محبت می‌کند نسبت به کودکان دیگر چنین حسی ندارد. در واقع کار او را نمی‌توان غیردوستی نامید بلکه فرزنددوستی است، و نمی‌توان اخلاقی نامید زیرا اخلاق باید دایرهٔ وسیعتری داشته باشد.

نوع‌دوستی

بعضی دیگر در تعریف فعل اخلاقی، غیردوستی به معنی اعمّ کلمه را به کار برده‌اند. گفته‌اند فعل اخلاقی آن فعلی است که ناشی از احساسات نوع‌دوستانه باشد، که امروز روی آن خیلی تکیه می‌شود. ولی بحث دربارهٔ عامل اجرایش پیش می‌آید. آیا اصلاً در انسان احساسات نوع‌دوستانه وجود دارد یا نه؟ در میان قدما، ارسطو انسان را به حکم طبیعت اجتماعی او مدنیّ بالطبع می‌دانست و معتقد به دو نوع غریزه بود: فردی و نوعی. می‌گفت انسان به حکم غرایز نوعی می‌خواهد خودش را با جامعه تطبیق دهد و همان‌طور که علاقهٔ خاص نسبت به خودش دارد، به سرنوشت جامعه‌اش نیز علاقه‌مند است. در میان حکمای جدید، بیکن معروف است به نظریه‌ای که تقریباً همان نظریهٔ ارسطوست و خواسته بگوید که در انسان چنین غرایزی یافت می‌شود. ولی این مطلب از نظر علمی خوب تعریف نشده که چنین غرایزی در انسان وجود دارد. اما به هر حال یک نظر است.

پس طبق این نظریه معیار اخلاق این است که ناشی از احساسات نوع‌دوستانه باشد، و ضامن اجرایش هم در انسان هست. ولی این از نظر علمی ثابت نیست.

داروینیزم

داروینیزم که فلسفهٔ آن بر اساس تنازع بقا نهاده شده است می‌گوید هر موجود زنده‌ای خودخواه آفریده شده و برای بقای خود کوشش می‌کند، و به همین دلیل این کوشش منتهی به تنازع بقا و آن هم منتهی به انتخاب طبیعی و انتخاب اصلح می‌شود، و این اساس تکامل است. طبق این فلسفه جایی برای غرایز طبیعی و نوعی برای انسان باقی نمی‌ماند. خیلی‌ها روی همین اصل به داروین تاخته‌اند که این فلسفه یکی از ضررهایش این است که پایه‌های اخلاق و تعاون را متزلزل می‌کند. مطابق فلسفهٔ داروین حس تعاون به عنوان یک حس اصیل وجود ندارد، بلکه تعاون به عنوان کاری که ناشی از تنازع است وجود می‌یابد؛ یعنی آنچه که اصالت دارد تنازع است، و تعاون به تبع آن می‌آید. مثلاً وقتی که انسان می‌خواهد موقع خود را مستحکم کند (هرفردی خودش را با دیگران مخالف می‌بیند زیرا او فردی جدا از فرد دیگر است) بنا بر اصل تنازع بقا نیرویی با افراد دیگر تشکیل می‌دهد و در مقابل دیگران صف‌بندی می‌کند. ولی این اتحاد از تنازع بقا سرچشمه گرفته است و تعاون اینها نه به خاطر این است که نسبت به هم احساس دوستانه دارند، بلکه در مقابل افراد دیگر است و می‌خواهند آنها را بخورند یا لااقل صفی در مقابل آنان تشکیل دهند. پس تعاون در بشر اصیل نیست و ناشی از تنازع بقاست. خود داروین خیلی کوشش کرد که پایه‌ای برای اخلاق بسازد و طرفداران فلسفهٔ او نیز خیلی سعی کردند که این عیب را از فلسفهٔ او بزدایند ولی نتوانستند دفاع کنند.

وجدان اخلاقی

مکتب دیگر مکتب تکلیف است. می‌گوید اساساً اگر انسان کاری ناشی از احساسات انجام دهد ـ ولو احساسات نوع‌دوستانه ـ کار او به فعل طبیعی باز می‌گردد. فعل طبیعی تعریفش این است که انسان کاری را از روی غریزه انجام دهد، خواه غریزهٔ فردی و خواه غریزهٔ جمعی. فعل اخلاقی آن است که از همهٔ این‌گونه اغراض منزّه و ناشی از احساس تکلیف باشد؛ یعنی شخص هرچه وجدان و وظیفه و تکلیف اقتضا می‌کند انجام دهد و هیچ غایت و هدفی از کار خود جز انجام تکلیف نداشته باشد. حال اگر بپرسیم تکلیف کجاست؟ می‌گوید در وجدان انسان. خدا انسان را با یک وجدان آفریده که آن غیر از احساسات نوع‌دوستانه است. وجدان یک احساس مقدسی است در درون انسان که به انسان فرمان می‌دهد، و فعل اخلاقی آن است که از وجدان سرچشمه بگیرد.

وجدان در مکتب کانت تعریف شده. او برای وجدان انسان ارزش فوق‌العاده‌ای قائل است و معتقد است که انسان یک وجدان بسیار اصیل اخلاقی دارد. او دربارهٔ اطاعت از وجدان همان حرف را می‌زند که اهل ایمان در مسئلهٔ اخلاص نسبت به باری‌تعالی می‌زنند که بندهٔ مخلص آن است که امر خدا را اطاعت کند نه برای وصول به نعمتهای خدا و نه برای ترس از عقاب خدا، بلکه چون او امر کرده اطاعت کند ولو اینکه بداند اگر انجام دهد بهشتی در کار نیست و اگر انجام ندهد جهنمی در کار نیست. این هم نظری است.

ما این وجدان را نفی نمی‌کنیم ولی می‌گوییم که این وجدان در این حد امر صددرصد تأییدشده‌ای از نظر علمی نیست. البته در اسلام این امر تعریف شده که یک وجدان اخلاقی در انسان هست، ولی نه به عنوان یک اصل مسلّم که نتوان در آن خدشه وارد کرد و نه با آن قوّه و قدرتی که کانت می‌گوید که در روح و باطن هرکس چنین قوّه و نیرویی با این صراحت وجود دارد.

این نظریه، نظریهٔ خوبی است و همین که می‌بینیم در قرآن از نفس لوّامه و مطالب دیگری از قبیل «فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْویٰها»[1] یاد شده است، نشان می‌دهد که از نظر قرآن نسبت به کار بد و خوب اصالتی در انسان هست؛ یعنی وقتی انسان کار بدی انجام می‌دهد از درونش خودش را ملامت می‌کند، و معلوم می‌شود که چیزی هست که فرمان به خوبی و ترک بدی می‌دهد و به سبب انجام فعل بد، انسان را مورد ملامت قرار می‌دهد و در مقابل، وقتی که انسان کار خوب انجام می‌دهد راضی می‌شود و به نوعی او را تحسین می‌کند.

جدال خود و ناخود

برای تأیید این مطلب، روان‌شناسان امروز می‌گویند: انسان گاهی تصمیم می‌گیرد به انجام کاری که برخلاف میل و طبیعت نفسانی‌اش می‌باشد ولی تشخیص می‌دهد که خوب است، مثلاً تصمیم می‌گیرد که در غذا خوردن امساک کند یا در خوابیدن زیاده‌روی نکند و یا سحرخیز باشد. وقتی انسان تصمیم گرفت، میان دو عامل قرار می‌گیرد: یک عامل که می‌گوید کم بخور یا سحرخیز باش و یک عامل دیگر که طبیعت اوست و می‌خواهد برخلاف عمل کند. گاهی انسان از آن اراده‌ای که تصمیم را گرفته پیروی می‌کند

۱. شمس / ۸

و گاهی برعکس. وقتی که ارادهٔ اخلاقی‌اش پیروز می‌شود احساس رضایت می‌کند و حتی احساس پیروزی می‌کند، درست مثل یک پهلوان پیروز. برعکس وقتی طبیعت او غالب می‌شود، از خودش بدش می‌آید و احساس شکست می‌کند، در حالی که انسان از خودش شکست خورده نه از دیگری، مثل اینکه انسان فرزند داشته باشد و با فرزندش کشتی بگیرد و بگوید هرکدام پیروز شدیم فرق نمی‌کند. بدیهی است چه طبیعت من بر من غالب شود و چه من بر طبیعتم، در هر دو حال خودم پیروز شده‌ام. ولی چرا در عین حال انسان وقتی آن ارادهٔ اخلاقی‌اش غالب می‌شود احساس می‌کند «خود»ش پیروز شده و گویی بر بیگانه‌ای پیروزی یافته، اما وقتی طبیعتش غالب می‌شود احساس می‌کند که آن «خود» شکست خورده؟ معلوم می‌شود که آن «خود» انسان بیشتر «خود» است تا این «خود» که «ناخود» است. اینجا در واقع پیروزی خود بر ناخود است؛ یعنی آنچه که به طبیعت انسان بستگی دارد، با اینکه «خود» است اصیل نیست.

حال اساساً این رضایت در وقت پیروزی و ملامت در وقت شکست چیست؟ معلوم می‌شود در عمق وجدان انسان چیزی هست که وقتی انسان بر طبیعت غالب می‌شود خوشحال می‌گردد و وقتی شکست می‌خورد انسان را ملامت می‌کند. پس قوّهٔ ملامتگری در درون انسان هست. به هرحال این هم یک نظریه و یک فرضیه است متعلق به کانت.

نظریهٔ عقل دوراندیش

نظریهٔ دیگری هست که نظریهٔ غالب مادّیون است و راسل هم از آن دفاع می‌کند و آن نظریهٔ عقل فردی یا عقل دوراندیش است. ویل دورانت در کتاب **لذات فلسفه** از آن تعبیر به غریزهٔ هوشیاری می‌کند. امثال راسل می‌گویند وجدان اخلاقی و محبت نوع و نوع‌دوستی و امثال این حرفها به درد نمی‌خورد؛ اخلاق از این ناشی می‌شود که انسان فکر دوراندیش داشته باشد. وقتی انسان دوراندیش بود، حساب می‌کند که مصلحت او در این است که رعایت نوع را بکند. راسل می‌گوید: مثلاً من گاو همسایه را هرگز نمی‌دزدم زیرا می‌دانم که اگر من گاو او را بدزدم، آن همسایه یا دیگری گاو مرا می‌دزدد. یا مصلحت من در این است که دروغ نگویم، چون اگر دروغ بگویم دیگران هم دروغ می‌گویند و آن‌قدر که من از دروغ گفتن منفعت می‌برم چند برابر آن از دروغ شنیدن ضرر می‌برم، پس دروغ نمی‌گویم و خلاصه هیچ کار بدی نمی‌کنم، چون می‌دانم اگر کار بدی مرتکب شوم عکس‌العملش چند برابر به خودم برمی‌گردد. پس با هم توافق می‌کنیم که به هم راست

بگوییم چراکه اگر من به شما دروغ بگویم و شما به من، هر دو متضرر می‌شویم. وقتی که می‌خواهیم شرکتی براساس منافع خود تشکیل دهیم، قهراً کاری می‌کنیم که منافع همه تأمین شود. اشتراک منافع، اخلاق را ایجاب می‌کند. پس اخلاق ناشی از هوشیاری است.

آقای مزیّنی می‌گفتند: اوایلی بود که ما در اداره استخدام شده بودیم. ماه رمضان بود. صبح که به اداره رفتیم، یکی از همکارانم گفت: من اخلاق بدی دارم، وقتی روزه می‌گیرم خیلی عصبانی می‌شوم و حال خودم را نمی‌فهمم، ممکن است حرفی بزنم که شما ناراحت شوید. خلاصه چون روزه هستم و حالم این‌طور است ببخشید. من دیدم بد شرطی می‌کند، گفتم: اتفاقاً اخلاق من هم همین‌طور است و تازه من بدتر هستم، طوری عصبانی می‌شوم که بی‌اختیار بلند می‌شوم و می‌زنم به کلّهٔ کسی. فکری کرد و گفت: پس هردو مواظب باشیم و از این کارها نکنیم.

حرف راسل هم این است که می‌گوید آدم فکر می‌کند و می‌بیند که اگر بخواهد با دیگری بداخلاقی کند او هم بداخلاقی می‌کند. در نتیجه بهتر آن می‌بیند که بداخلاقی نکند. در این نظریه، اخلاق از آن مفهومِ قداست افتاده، آن قداستی که انسان فلان کار را انجام می‌دهد روی احساسات نوع‌دوستانه نه خودپرستانه. می‌گوید فعل اخلاقی روی احساسات خودپرستانه است. این اولین عیب این نظریه است. ولی ممکن است بگویند حقیقت را باید گفت، انسان نباید روی خیال حرف بزند.

نقد این نظریه

ایراد اساسی این نظریه این است که پایهٔ اخلاق را از اساس متزلزل می‌کند، یعنی این اخلاق در جایی حاکم است که قدرتها مساوی باشند. وقتی افراد بشر در جامعه‌ای باشند که قدرتها متساوی باشند و من از طرف، همان‌قدر بترسم که او از من می‌ترسد و از ناحیهٔ او همان‌قدر امنیت داشته باشم که او از ناحیهٔ من امنیت دارد، مسلّم این اخلاق یعنی اخلاق هوشیاری و اخلاق حساب‌شده براساس منافع فردی می‌تواند حاکم باشد. اما آنجا که یک طرف قوی و طرف دیگر ضعیف است و قوی صددرصد مطمئن است که ضعیف نمی‌تواند کاری کند، هیچ نیرو و عاملی نمی‌تواند قوی را دعوت به اخلاق کند. آقای نیکسون وقتی در مقابل برژنف قرار می‌گیرد که دو قدرت مساوی هستند، می‌شود یک فرد اخلاقی. حساب می‌کند که چرا بمب به سر او پرتاب کنم وقتی که او هم بمب به سر من پرتاب می‌کند. ولی وقتی مقابل ویت‌کنگ بدبخت قرار می‌گیرد که از او ضعیف‌تر است و مطمئن

است که او نمی‌تواند به اندازهٔ وی قدرت داشته باشد، قهراً هیچ قوّه‌ای وجود ندارد که وجدان آقای نیکسون را وادار کند که این کار را نکند؛ اگر روزی نکند آن روزی است که ویت‌کنگ به او زور نشان داده، و الّا تا زور در کار نباشد وجدان نیست.

این است که راسل برخلاف همهٔ شعارهای صلح‌دوستی و انسان‌دوستی که داشت، فلسفه‌اش یک فلسفهٔ ضد اخلاقی است. در فلسفهٔ او هیچ دلیلی وجود ندارد که قوی به ضعیف زور نگوید و تجاوز نکند، زیرا اساسش بر هوشیاری یعنی عقل فردی است و فقط در جایی تجاوز صورت نمی‌گیرد که قدرتها متساوی باشند، ولی جایی که قدرتها متساوی نباشند عقل فردی هرگز چنین حکم نمی‌کند.

زیبایی عقلی

نظریهٔ دیگری هست که همان نظریهٔ عقلانی است ولی به شکل دیگری نه به صورت عقل فردی[۱] و آن این است که گفته‌اند در جهان، زیبایی منحصر به زیبایی حسی نیست، زیبایی و جمال معنوی هم خود حقیقتی است، و همین‌طور که جمالهای حسی ناشی از تناسب است، یعنی تناسب یک عامل اساسی در پیدایش زیبایی حسی است، تناسب در امور معنوی و روحی نیز عامل جمال و زیبایی روحی است و انسان بالفطره عاشق جمال و زیبایی است. می‌گویند کار اخلاقی یعنی کار زیبا، و زیبایی عقلی ناشی از تناسب است.

اخلاقیون می‌گویند ریشهٔ همهٔ اخلاقها عدالت است[۲]، و عدالت را به موزون بودن تفسیر می‌کنند و آنگاه اخلاق فاضله را حد وسط قرار می‌دهند، یعنی اخلاق موزون. همین‌طور که اگر انسانی از دو چشمش یکی درشت و یکی ریز باشد طبعاً بدگِل است ولی اگر هر دو مثل هم باشند البته زیباتر است، و به طور کلی در زیبایی بدن انسان در هر عضو یک نسبت و فرمول مخصوص هست که اگرچه قابل تعریف نیست ولی قدر مسلّم این است که این نسبت به کار رفته است، در خصایص روحی و معنوی انسان هم اگر این تناسب به کار برود یک نوع زیبایی به وجود می‌آید. مثلاً انسان خوب است درشتخو باشد یا نرمخو؟ یک حالت حد وسطی میان درشتی و نرمی هست که نه انسان آنچنان درشتخو باشد که دیگران رنج ببرند و نه آنچنان نرمخو که او را به تمسخر گیرند. به قول سعدی:

۱. اگرچه از آن، تعبیر به عقل کرده‌اند ولی می‌شود آن را غریزهٔ جداگانه دانست.
۲. در **جامع‌السعادات** بحثی هست در این مورد.

درشتی و نرمی به هم در به است چو رگزن که جرّاح و مرهم نِه است

وقتی کسی این حالت را پیدا می‌کند، افراد دیگر او را دوست دارند. ما، آدمهای خوب و اخلاقی و عادل و مسلط بر شکم و غضب و شهوات خود را که هرکدام از این قوا و استعدادهای خویش را در جای خود به کار می‌برند دوست داریم و شیفتهٔ آنها می‌شویم و به آنان ارادت پیدا می‌کنیم. به عقیدهٔ این دسته، این ارادت پیدا کردن به آدمهای خوب یک نوع جمال‌پرستی است. در نظر اینها ریشهٔ خُلق خوب یا فعل اخلاقی، زیبایی است و پایهٔ زیبایی تناسب است. این است که وقتی می‌خواهند اخلاق خوب را به دست دهند می‌گویند آنگاه که قوا و غرایز در حد افراط یا تفریط نباشند اخلاق عالی به وجود می‌آید. پس به قول اینها معیار، زیبایی است و پایهٔ زیبایی تناسب می‌باشد و این مبتنی بر این اصل فلسفی و روانی است که زیبایی منحصر به زیبایی حسی نیست بلکه زیبایی معنوی هم هست، و دلیلش این است که افراد بشر وقتی فرد دیگری را که به اخلاق خوب (اخلاق متناسب) آراسته است می‌بینند همان عکس‌العمل در آنها پیدا می‌شود که در مقابل جمالها پدید می‌آید، یعنی شیفته و فریفته می‌شوند، اصلاً عاشق می‌شوند، نوع خاصی از عشق. چرا مردم به اولیاءالله عشق می‌ورزند؟ دوستی بدون زیبایی امکان ندارد. حتماً در او یک زیبایی هست.

ویل دورانت در کتاب **لذات فلسفه** جمله‌ای از افلاطون نقل می‌کند که:

> هوشیاری، عمل هوشیارانه نیست[1] بلکه زیبایی و تناسب میان عوامل خُلقی فرد است. به عبارت دیگر هوشیاری یعنی حسن ترکیب و لطف ترتیب رفتار انسانی. خیر مطلق در تیزهوشی یا توانایی غیراخلاقی نیست، بلکه عبارت است از تناسب اجزاء با کل، خواه در فرد و خواه در اجتماع.

جملهٔ بسیار خوبی است.

این هم یک بیان در معیار فعل اخلاقی، و عامل اجرایش هم برمی‌گردد به حس جمال‌دوستی در انسان، با توجه به این نکته که حس زیبایی و جمال در انسان منحصر و محدود به جمال حسی و زیبایی جسمانی نیست.

---

۱. هرکاری را که از روی هوشیاری انجام شود هوشیاری نمی‌گوییم.

دین، تنها ضامن اجرای اخلاق

در اینجا به این مطلب می‌رسیم که آیا اخلاق منهای دین می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟ اگر هم بتواند وجود داشته باشد، دین مؤیّد و نیرو و پشتوانه‌ای برای اخلاق می‌شود. بعضی‌ها حتی خود فرنگیها چنین نظر داده‌اند که اخلاق منهای دین پایه‌ای ندارد. داستایوفسکی نویسندهٔ روسی می‌گوید: اگر خدا نباشد همه چیز مباح است. مقصودش این است که هیچ چیز دیگری که بتواند واقعاً مانع انسان از انجام اعمال ضد اخلاقی بشود نیست. او نظریهٔ کانت و دیگران را در این زمینه قبول ندارد و منظورش از «اگر خدا نباشد» «اگر دین نباشد» است.

تجربه نشان داده آنجا که دین از اخلاق جدا شده، اخلاق خیلی عقب مانده است. هیچ یک از مکاتب اخلاقی غیردینی در کار خود موفقیت نیافته‌اند. قدر مسلّم این است که دین لااقل به عنوان یک پشتوانه برای اخلاق بشر ضروری است. این است که داد و فریادشان در این زمینه بلند است ـ با تعبیرات مختلف ـ که بشر هر اندازه از لحاظ صنعت و تمدن پیش رفته، از نظر اخلاق عقب مانده است، چرا؟ زیرا مکاتب اخلاقی وجود نداشته. مکاتب اخلاقی که از قدیم بوده بیشتر مذهبی بوده و بس، و به هر نسبت که دین و ایمان ضعیف گردیده عملاً دیده شده است که اخلاق بشر پایین آمده. این است که برای ایمان، لااقل به عنوان پشتوانه‌ای برای اخلاق ـ اگر نگوییم تنها ضامن اجرای آن ـ باید ارزش فوق‌العاده قائل باشیم.

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ نسبیت اخلاق است که آیا اخلاق مطلق است یا نسبی؟ یعنی آیا ممکن است یک چیز برای بعضی افراد اخلاق باشد و برای افراد دیگر اخلاق نباشد، و یا در یک زمان اخلاق باشد و در زمان دیگر ضد اخلاق باشد؟ اگر این سخن را بگوییم، تقریباً امری مرادف با انکار اخلاق می‌شود، یعنی اخلاق امری متغیر و لغزان می‌گردد که در هیچ جا حکم ثابتی ندارد. عده‌ای معتقدند که اخلاق، نسبی است و مخصوصاً تحولات اقتصادی، اخلاق را دائماً عوض کرده و می‌کند؛ اخلاق دورهٔ شکار و دورهٔ صیّادی غیر از اخلاق دورهٔ کشاورزی بوده است و اخلاق دورهٔ کشاورزی غیر از اخلاق دورهٔ ماشینی است، و به همین جهت به این مسئله متمسّک می‌شوند که بسیاری از امور مثلاً امور مربوط به زن و مرد و مسائل مربوط به عفت و حیا و غیره، اخلاق دورهٔ کشاورزی بوده و دورهٔ صنعتی اخلاق دیگری را ایجاب می‌کند، و به این جملهٔ منسوب به حضرت امیر نیز

استناد می‌کنند که: لاتُؤَدِّبوا اَوْلادکُمْ بِاَخْلاقِکُمْ لِاَنَّهُمْ خُلِقوا لِزَمانٍ غَیْرِ زَمانِکُمْ.

اگر معنای این جمله این باشد که بچه‌هایتان را به اخلاق خودتان تربیت نکنید چون آنها متعلق به زمانی غیر از زمان شما هستند، و این حرف را با این کلّیت قبول کنیم، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود.

مسئلهٔ دیگری که با نسبیت اخلاق بستگی دارد تربیت است، زیرا اگر اخلاق نسبی باشد نمی‌توانیم اصول ثابت و یکنواخت برای تربیت پیشنهاد کنیم.

۳

فعل اخلاقی

اگرچه بنا بود که بحث تفاوت فعل طبیعی با فعل اخلاقی را رها کنیم و وارد بحث نسبیت اخلاق بشویم، ولی از باب اینکه به مطالبی برخورد کردیم که دیدیم اگر در اینجا ذکر نکنیم باقی می‌ماند، مجبوریم که باز به همین بحث بپردازیم. در مجموع، نظریاتی عرض شد که باید توضیح بیشتری بدهیم و نظریات دیگری را هم بیان کنیم.

برای هر کس که در تربیت بحث می‌کند لازم است که در این مطلب تحقیق نماید تا ریشه و مبنای فعل اخلاقی انسان را به دست آورد. نظریات مذکور، بعضی را دیدیم که معیار فعل اخلاقی را ایصال نفع به غیر تلقی کردند، برخی فعل اخلاقی را فعلی دانستند که از احساسات نوع‌دوستانه سرچشمه گرفته باشد، و بعضی آن را فعلی دانستند که از احساسات طبیعی ناشی نشده باشد. در واقع این سه گروه، اخلاق و فعل اخلاقی را از مقولهٔ محبت می‌دانند و گمان می‌کنم که در اخلاق هندی بیش از هرچیزی روی این مطلب تکیه می‌شود.

بعضی دیگر از این مکاتب تکیه‌شان بر روی زیبایی است، یعنی اخلاق را از مقولهٔ زیبایی می‌دانند که اینجا هم باز دو مکتب است و هر دو مکتب معتقدند که زیبایی منحصر به زیبایی حسی نیست. آن زیبایی که حواس انسان مجذوب آن می‌شود مثل زیباییهای بصری و یا زیباییهای سمعی و بلکه زیباییهای دیگر، آن چیزهایی که حواس انسان را به

سوی خود می‌کشاند، زیبایی حسی است. معتقدند که ما یک سری زیباییهای عقلی و معنوی هم داریم که آنها واقعاً از نوع زیبایی و جمال است ولی محسوس نیست و معقول است. در عین اینکه هر دو گروه در این اصل شریکند که زیبایی منحصر به محسوس نیست بلکه شامل معقول هم می‌شود، یک گروه تکیه‌شان روی فعل است؛ یعنی زیبایی را یک صفتی که در کار و فعل هست می‌دانند و می‌گویند بعضی از کارها ذاتاً زیبا هستند، مثلاً راستی خودش یک زیبایی و کشش خاصی دارد چه برای کسی که گویندهٔ راست است و چه برای شنوندهٔ آن، صبر از همین نوع است، استقامت و علوّ نفس و شکر و سپاسگزاری و عدالت، اینها یک زیبایی و شکوه معنوی دارند که هر انسانی را به سوی خود می‌کشند و هر انسانی که این صفات در او باشد دیگران به سوی او کشیده می‌شوند. لهذا افرادی که متصف به این صفاتند، ما به اصطلاح مریدشان می‌شویم، علاقه‌مند به آنها می‌شویم، یک جاذبه‌ای در آنها حس می‌کنیم که به حکم آن جاذبه به سوی آنها کشیده می‌شویم. طبعاً انسانی که دارای چنین فعلی است خود، زیبا می‌شود. همان‌طور که انسان لباس زیبا می‌پوشد و زیبا می‌شود، فعل زیبا هم از او صادر می‌شود و زیبا می‌شود، و التصاق فعل به انسان بیش از التصاق لباس است و بیش از التصاق زر و زیوری است که انسان به خود چسبانده باشد. پس، از نظر آنها فعل اخلاقی یعنی فعل زیبا، فعلی که حس زیبایی معنوی انسان زیبایی آن را درک می‌کند، و معیارش هم در خود انسان است و در کس دیگری نیست. معیارش ذوقی است در انسان که این زیبایی را درک می‌کند.

روح زیبا

گروه دیگر باز اخلاق را از مقولهٔ زیبایی می‌دانند ولی زیبایی را اولاً و بالذات در خود روح انسان وارد می‌کنند و می‌گویند: به طور کلی هرجا که تناسب وجود داشته باشد زیبایی هم هست و وحدت هم پیدا می‌شود، یعنی جزء با کل خود رابطهٔ متناسب دارد. همین‌طور که اجزاء بدن انسان اگر در وضع خاصی قرار بگیرد ایجاد حسن ترکیب و لطف و زیبایی می‌کند به طوری که حس انسان مجذوب آن می‌شود و زیبایی در جسم جز تناسب اندام چیز دیگری نیست، مجموع قوا و استعدادهای روحی که در انسان هست نیز اگر ریز و درشت نباشد یعنی هرکدام در یک حد و اندازهٔ معینی که برای آن مقرّر است باشد، تناسب و زیبایی پیدا می‌شود و خود روح زیبا و مطلوب می‌گردد برای خودش و برای کسی که آن روح را مشاهده می‌کند. و لهذا می‌گویند که هر قوّه و استعدادی در انسان یک حد مشخص

دارد؛ از آن بیشتر باشد افراط است، از آن کمتر باشد تفریط است، مثل اینکه چشم انسان یک اندازهٔ معین دارد، از آن بزرگتر باشد زشت است، کوچکتر هم باشد نازیباست. مثلاً به انسان قوّهٔ خشم داده شده. این قوّه یک حد معینی دارد؛ از آن کمتر باشد نازیبا و نامتناسب است، از آن بیشتر باشد نیز همین‌طور. منتها صحبت در این است که ما این معیار را از کجا به دست آوریم و حد وسط را چگونه تعیین کنیم؟ مثلاً خشم انسان چقدر باشد حد متوسط است؟

اینجا دو جور ممکن است جواب دهند: یکی اینکه زیبایی، مطلقاً قابل تعریف نیست. مگر زیبایی حسی را که انسان احساس می‌کند با تعریف احساس می‌کند؟! کسی که جمالی را با زیبایی‌اش درک می‌کند آیا قبلاً برایش تعریف کرده‌اند که جمال زیبا آن است که چشم این‌جور باشد، ابرو این‌جور باشد و...؟ نه، این یک چیزی است که ذوق او باید آن را درک کند و قبل از آنکه بتواند آن را تعریف کند به سوی آن کشیده شود. این امر برای او یک امر عقلی است. در زیبایی عقلی هم همین‌طور است.

اصل غائیّت، مبنای تعیین حد وسط در اخلاق

بعلاوه یک میزان و تعریف هم می‌شود برای آن به دست داد که حتی یک پله از زیبایی حسی بالاتر باشد و آن این است که بنا بر اصل غائیت که یک اصل قطعی است، چون هر قوّه و استعدادی برای هدف و غایتی ساخته شده و مجموع هم غایتی کلی دارد، ما اگر بخواهیم بفهمیم که یک قوّه در حد وسط است یا در افراط و یا در تفریط، باید این جهت را کشف کنیم که این قوّه اصلاً برای چه آفریده شده؟ آنچه که برای آن آفریده شده حد وسط است، بیشتر از آنچه که برای آن آفریده شده به کار افتد افراط است، کمتر از آن تفریط است. مثلاً همین قوّهٔ خشم که مثال زدیم، بدیهی است که لغو در انسان آفریده نشده. اگر این قوّه در انسان نبود انسان هرگز از خود دفاع نمی‌کرد و اگر دفاع نمی‌کرد، در مقابل طبیعت و حیوانات و در مقابل انسانها محکوم به فنا بود. برای انسان لازم بوده که این قوّه به او داده شود. و حتی مدعی هستند که انسان که زیر آب می‌رود، با یکی از قوای شهوانی و میلهای مثبت به زیر آب می‌رود و با قوّهٔ غضب بیرون می‌آید. زیر آب می‌رود برای اشتهایی که دارد که از آب لذت ببرد. ولی مدتی که ماند، نفسش بند می‌آید. اینجا جایی است که دفاع لازم است و قوّهٔ خشم فرمان می‌دهد که بیا بیرون. اگر این قوّه نبود آدم که زیر آب می‌رفت و مورد تهاجم آب قرار می‌گرفت نمی‌توانست از خود دفاع کند، یعنی

انگیزه‌ای در او نبود که از خودش دفاع کند. سایر دفاعها هم همین‌طور است. قوّهٔ خشم در حدی که انسان از خود دفاع کند، حد وسط آن است؛ کمتر از آن باشد که انسان به صورت آدم ضعیف توسری‌خوری درآید، حد نقص و تفریط آن است، و بیشتر از آن باشد که انسان به صورت فرد مهاجمی درآید که می‌خواهد توی سر دیگران بزند، حد افراط آن است. این قوّه نه برای این است که انسان توی سر دیگران بزند، و نه برای این است که معطل بماند و از خود دفاع نکند.

همچنین غریزهٔ جنسی هدفی دارد که طبق تحقیقاتی که به عمل آمده تنها بقای نسل نیست. در حیوانات این طور است، ولی در انسان زوجی که با یکدیگر زندگی می‌کنند به تعبیر قرآن باید وِدادی بین آنها باشد، مودّت و رحمتی باشد، در حدی که به اصطلاح اساس یک خانواده به آن پایدار بماند و خانواده منشأ تولید نسل بشود و فرزندان در آن کانون بزرگ شوند. این یکی از غایات خلقت است. حال اگر غریزهٔ جنسی برای این منظور به کار رود حد وسط آن است، زیادتر از آن به کار رود و مسئلهٔ تنوع‌طلبی و به تعبیر احادیث «ذوّاقیّت» در کار باشد حد افراطش است، و کمتر از این حد متعارف نیز نقص آن است. همین‌طور است سایر قوای انسان.

این نظریه می‌گوید اگر این قوا ـ که حد آنها را با معیار غائیّت می‌توان شناخت ـ هرکدام در آن حدی که باید، باشند، در مجموع روح انسان زیبا می‌شود و اگر غیر از این باشد انسان روحی زشت پیدا می‌کند. فرق این نظریه با آن نظریه‌ای که زیبایی را صفت فعل می‌دانست (یعنی انسان زیبا می‌شود به اعتبار فعلش) این است که آن نظر می‌گفت که به حکم سنخیتی که میان طالب و مطلوب هست، طالب زیبا هم زیباست ولی این نظر می‌گوید که نه، خود روح زیباست، از روح زیبا فعلی صادر می‌شود که به ناچار زیباست، معلول آن علت است. پس به یک نظر، انسان از فعلش زیبایی را کسب می‌کند، و به یک نظر دیگر فعل از انسان زیبایی را کسب می‌کند. به هر صورت در این دو نظریه روی زیبایی تکیه شده و اخلاق از مقولهٔ زیبایی دانسته شده است؛ از آن جهت فعل اخلاقی خوب است که زیباست و انسان دارای غریزهٔ زیبایی است، غریزهٔ زیبایی هم محدود به زیبایی حسی نیست، شامل زیبایی عقلی نیز می‌شود.

حاکمیت روح و عقل

یک نظریهٔ دیگر در اینجا هست و آن نظریهٔ استقلال روح در مقابل بدن است. این نظریه

مبتنی بر همان ثنویّت روح و بدن است که انسان حقیقتی است مزدوج از دو جوهر: یکی به نام نفس و روح، و دیگری بدن. گو اینکه این دو جوهر با یکدیگر نوعی اتحاد دارند ولی یک ثنویتی هم دارند. کمال روح در این است که تحت تأثیر بدن نباشد یا کمتر تحت تأثیر آن باشد، زیرا روح به عقیدهٔ پیروان این نظریه کمالش را از بالا کسب می‌کند و از بالا فیض می‌گیرد نه از بدن که پایین است. و معتقدند که اگر حالت روح نسبت به قوای بدن به این شکل باشد که تعادل میان همهٔ قوا برقرار باشد، استقلال روح در مقابل بدن محفوظ است و روح مانند حاکمی می‌شود که رعایایی داشته باشد و این رعایا را در مقابل یکدیگر قرار دهد، نه این بر آن پیروز باشد و نه آن بر این، و آن وقت است که می‌تواند خودش مستقل و آزاد و حاکم باشد. ولی همین‌قدر که بعضی از رعایا نیرومند و قوی شدند، خود او را تحت تأثیر قرار می‌دهند. اینها معتقدند که بهترین حالت کمال روح و نفس در این است که کمتر تحت تأثیر بدن باشد و هرچه نباشد بهتر، و برای اینکه روح استقلال خود را در مقابل بدن حفظ کند باید میان همهٔ قوا تعادل برقرار کرده باشد. در این صورت است که روح و عقل انسان بر این قوا حکومت می‌کند، و اما اگر این تعادل نبود و انسان شهوتران شد، جاه‌پرست و جاه‌طلب و یا شکمباره و شکم‌پرست شد، دیگر حکم روح و عقل نفوذی ندارد بلکه روح تابع شهوات بدنی و اسیر آنها می‌شود.

این نظریه نیز طرفدار تعادل و توازن قواست ولی نه به خاطر اینکه زیبایی در این تعادل و توازن است، بلکه به خاطر اینکه استقلال روح و حکومت روح و عقل بر بدن فرع بر این تعادل و توازن است و به عبارت دیگر آزادی فرع بر تعادل و توازن است و اخلاق متعادل یعنی اخلاقی که ناشی از حکومت مطلق عقل بر بدن باشد. قدما جوهر روح انسان را فقط قوّهٔ عاقله می‌دانستند و بس، و سایر قوا را مادی و بدنی می‌دانستند. حتی قوّهٔ خیال را یک قوّهٔ بدنی می‌دانستند و معتقد بودند که وقتی انسان می‌میرد، جوهر روحش که همان عقلش باشد باقی می‌ماند و بقیهٔ قوا تابع بدن هستند و با بدن خراب می‌شوند. ولی ملاصدرا معتقد است که چنین نیست.

بنا بر این نظریه، اخلاق نه از مقولهٔ محبت است و نه از مقولهٔ زیبایی، بلکه در واقع از مقولهٔ آزادی عقل و حکومت مستقل عقل است و روح اخلاق برمی‌گردد به حاکمیت عقل بر بدن و به آزادی عقل در مقابل قوای بدنی.

نظر دیگری که از کانت نقل شده این است که اخلاق نه از مقولهٔ محبت است، نه از مقولهٔ زیبایی و نه مربوط به عقل، بلکه او معتقد به یک وجدان اصیل اخلاقی است، به

یک حسی و به یک قوهٔ الهام‌بخشی در انسان که آن قوّه مستقلاً بر انسان فرمان می‌راند. می‌گوید اساساً حس اخلاقی حس جداگانه‌ای است، نه به نوع‌دوستی مربوط است، نه به زیبایی و نه به عقل و فکر، بلکه خود وجدانی است که به انسان داده شده است. پس این حس خود مقولهٔ مستقلی می‌شود غیر از اینها، از مقولهٔ تکلیف می‌گردد، ولی یک تکلیف ضمیری، تکلیفی که از ضمیر انسان ناشی می‌شود نه از غیر ضمیر.

نظریهٔ دیگری که نقل شد نظریه‌ای بود که اساساً منکر همهٔ این حرفهاست، نه به احساسات نوع‌دوستی در انسان قائل است که واقعاً بشود غایت فعل انسان منافع غیر باشد، نه به زیبایی معنوی و معقول معتقد است، نه به عقل مجرّد از بدن و نه به وجدان اخلاقی، بلکه به یک فردیت کامل معتقد است و می‌گوید انسان اساساً منفعت‌جو آفریده شده و جز برای منفعت شخصی کاری را انجام نمی‌دهد، به او هوشی داده شده و آن هم کارش این است که انسان را در اینکه به منافعش از راه بهتر و مطمئن‌تری برسد رهبری کند، و وقتی که هوشیاری انسان زیاد شد منتهی به فعل اخلاقی یعنی فعلی که در آن نفع اجتماع باشد ـ گو اینکه ریشه و انگیزهٔ آن نفع فردی است ـ می‌شود، زیرا انسان به حکم آنکه منفعت‌جو آفریده شده دنبال منفعت خود است و همیشه کوشش می‌کند که از میان منافع، آن منفعتی را که بهتر است کسب کند و از میان دو ضرر، ضرر کمتر را متحمل شود و همواره در میان نفع و ضرر در نوسان است که بهترِ نسبی را انتخاب کند. انسان به نیروی هوش در می‌یابد که زندگی اجتماعی در خارج کادر اجتماع نمی‌تواند وجود داشته باشد و اگر بخواهد در اجتماع زندگی کند و منافعش تأمین شود بهترین راه این است که حقوق و حدود دیگران را محترم شمرد، یعنی کارهایش را آنچنان تنظیم کند که به نفع دیگران باشد و لااقل ضرر دیگران در آن نباشد، چون می‌داند که اگر این کار را بکند دیگران هم با او مقابله به مثل می‌کنند، یعنی دیگران هم طوری عمل می‌کنند که نفع او تأمین شود و ضرری به وی نرسد. بنابراین فعل اخلاقی فعلی است که ناشی از یک هوش زیاد باشد که هوش انسان او را رهبری کند به اینکه اگر می‌خواهی منفعت خود را در حد اعلی به دست آوری باید آن را در ضمن منفعت اجتماع به دست آوری؛ یعنی منافع خود را با منافع اجتماع هماهنگ کن، اگر برای اجتماع کار کنی منفعتت بهتر تأمین می‌شود. بنا بر این نظریه، اخلاق از مقولهٔ هوش فردی می‌شود، هوشی که در راه منافع فرد کار می‌کند، یعنی هوش فردی تشخیص می‌دهد که منفعت فرد در منفعت اجتماع است. بسیاری این طور فکر می‌کنند و از آن جمله است راسل در کتابی تحت عنوان **جهانی که من**

می‌شناسم.

ایراد بزرگی که به این حرف گرفته شده این است که همیشه انسان چنین صغریٰ و کبرایی تشکیل نمی‌دهد. در مواردی چنین عمل می‌کند که از دیگران ضعیف‌تر باشد یا نیرویش مساوی با نیروی دیگران باشد. اما اگر انسان در شرایطی قرار گیرد که نیرویش از نیروی دیگران بیشتر باشد و در نتیجه از عدم عکس‌العمل مؤثر دیگران مطمئن باشد، چون مقیاس نفع رساندنش به دیگران این است که منفعت خودش بهتر تأمین شود، وقتی می‌بیند که اگر حق دیگران را برباید، دیگران را استثمار کند و به حدود دیگران تجاوز کند منافعش بهتر تأمین می‌شود، مسلّم این راه را انتخاب می‌کند. بنابراین، این راه نمی‌تواند راه صحیح و مطمئنی باشد؛ یعنی ممکن است کسی چنین عقیده داشته باشد که اساساً اخلاق برای بشر غلط است، ولی اگر مثل راسل مدعی شد که پایه‌ای هم برای اخلاق به وجود آورده که بر اساس آن می‌خواهد مردم را تربیت کند بدون اینکه واقعاً اخلاق اجتماعی پیدا کنند، این راه راه صحیحی نیست.

روش تربیت در مکاتب مختلف

حال با توجه به مکاتب مذکور، اگر ما بخواهیم افراد و اجتماع را تربیت صحیح اخلاقی بکنیم، بنا بر بعضی مکاتب، باید کوشش کنیم که احساسات نوع‌دوستانه تقویت شود. این مکاتب قهراً می‌گویند چون ریشهٔ اخلاق احساسات نوع‌دوستانه است، باید این احساسات را تقویت کرد و موجبات بغض و دشمنی را از میان برد. آن که معتقد است که اخلاق از مقولهٔ زیبایی است، می‌گوید باید حس زیبایی را در بشر تقویت کرد، و از جمله زیباییهای اخلاقی تناسب روحی است. آن قولی که عقیده داشت که ریشهٔ اخلاق یک وجدان مستقل است معتقد است که باید خود وجدان را تربیت کرد، راهش هم این است که هر غریزه‌ای وقتی که کار آن را زیاد انجام دهیم رشد می‌کند، پس باید کارهای خیرخواهانه زیاد انجام داد تا آن وجدان تربیت شود.

آن کسی که معتقد به روح مجرّد است می‌گوید اگر شما بخواهید پایهٔ صحیحی برای اخلاق به وجود آورید این تعلیم را به بشر یاد دهید که تو روحی داری و بدنی، و کمال روح تو غیر از کمال بدن توست، تو می‌میری و بعد از آنکه مردی روحت باقی می‌ماند، پس اساس تربیت باید از روح باقی و روح مستقل از بدن آغاز شود. آن کسی هم که معتقد است که اخلاق همان هوشیاری است می‌گوید باید تعلیم داد، باید به مردم یاد داد که

منافعشان در این است که مصالح اجتماع را رعایت کنند.

پس راه تربیت بنا بر هریک از این مکتبها متفاوت است.

اخلاق مذهبی

مطلب دیگر این است که برخی مدعی هستند که فعل اخلاقی مساوی است با فعل دینی. این هم مکتبی است. در این صورت این حرفها همه‌اش غلط است؛ هر فعلی که دینی شد اخلاقی است و گرنه اخلاقی نیست. حداقل این است که بعضی از افعال دینی را در نظر بگیریم، افعال دینی‌ای که در آنها نفع غیر مطرح باشد. ولی بالاخره ریشهٔ اخلاقی بودن فعل، دینی بودنش است. پس ما نمی‌توانیم اخلاق علمی، فلسفی و عقلی داشته باشیم. فقط و فقط می‌توانیم اخلاق مذهبی داشته باشیم.

این البته دو جور می‌شود تقریر گردد: یکی آن طور که معمولاً دیگران ـ مثل ویل دورانت ـ تقریر می‌کنند که اخلاق قدیم اخلاق دینی بود به این ترتیب که مبتنی بر ترس و طمع نسبت به جهان دیگر بود، مثلاً می‌گفت: راست بگو و دروغ نگو زیرا اگر دروغ بگویی در جهان دیگر عقوبت می‌شوی، امانت به خرج ده تا در جهان دیگر به تو پاداش دهند.

این نظریه خیلی شبیه به نظریهٔ ضد خود ـ که نظریهٔ امثال راسل است ـ می‌باشد. امثال راسل هیچ ریشه‌ای در روح انسان برای اخلاق قائل نبودند و می‌گفتند که انسان منفعت‌جو آفریده شده و غیر از منفعت‌جویی نمی‌تواند راه دیگری انتخاب کند، و برای انجام کاری که در او منفعت غیر باشد باید از هوشیاری او و از همان حس منفعت‌جویی هوشیارانه‌اش سود جست که منفعت تو در این است که منفعت دیگری را رعایت کنی. این نظریه هم در حقیقت همین را می‌خواهد بگوید که انسان منفعت‌جو آفریده شده، برای اخلاقش هم باید از همان حس منفعت‌جویی او استفاده کرد ولی نه از راه هوشیاری و عقل بلکه از راه ایمان. باید به او گفت: ای انسان! تو که منفعت‌جو هستی، جهان دیگری هست، اگر این کار را بکنی به این شکل ضرر می‌کنی و اگر کار دیگری را انجام دهی منفعتی بزرگ در جهان دیگر می‌بری. پس باز باید از همان حس منفعت‌جویانهٔ او استفاده کرد و ضامن اجرا را ترس از جهان دیگر و طمع به جهان دیگر قرار داد.

تقریر دیگر اینکه اخلاق دینی نمی‌خواهد از احساسات منفعت‌جویانهٔ انسان استفاده کند، بلکه می‌خواهد از احساسات خداپرستانه‌ای که در هر انسانی به طور فطری و طبیعی

هست استفاده نماید.

مذهب، پشتوانۀ اخلاق

حقیقت این است که غالب این نظریات را می‌توانیم از یک نظر درست و از یک نظر نادرست بدانیم. همۀ اینها آن وقت درستند که یک حقیقت اعتقاد مذهبی پشت سر آنها باشد. خدا سرسلسلۀ معنویات است و هم پاداش‌دهندۀ کارهای خوب. احساسات نوع‌پرستانه که خود امری معنوی است، وقتی در انسان ظهور و بروز می‌کند که انسان در جهان، معنویتی قائل باشد؛ یعنی وقتی که انسان به خدایی معتقد باشد، می‌تواند انسانها را دوست داشته باشد و این احساسات نوع‌دوستانه در او ظهور و بروز داشته باشد. اعتقاد مذهبی پشتوانۀ مبانی اخلاقی است.

آن کسی که می‌گوید اخلاق از مقولۀ زیبایی است و زیبایی را هم زیبایی معقول و معنوی می‌داند [باید توجه داشته باشد که] اساساً تا ما به یک حقیقت و زیبایی مطلق معقول و معنوی به نام خدا قائل نباشیم، نمی‌توانیم به یک زیبایی معنوی دیگر معتقد باشیم؛ یعنی زیبایی معنوی روح یا زیبایی معنوی فعل، آن وقت معنی پیدا می‌کند که ما به خدایی اعتقاد داشته باشیم. اگر خدایی نباشد این معنی ندارد که فعل فقط در دنیا خوب و زیبا باشد، و اساساً فعل زیبا یعنی فعل خدایی، فعلی که گویی پرتوی از نور خدا در آن هست.

وجدان اخلاقی که کانت می‌گوید نیز تا انسان اعتقاد به خدا نداشته باشد برای انسان معنی پیدا نمی‌کند.

همۀ اینها به آدم می‌گوید حق این است، حقیقت این است. خوب اگر غیر از ماده چیز دیگری نباشد، اصلاً حق و حقیقت معنی ندارد.

همچنین اگر اعتقاد به معاد باشد، نظریۀ هوشیاری خوب کار می‌کند. انسان به قول او منفعت‌جو آفریده شده و جز منفعت خود را نمی‌خواهد، حساب می‌کند که در آخر کار سود در کدام طرف است. اگر اعتقاد به عدل نهایی باشد، این حس ضامن اجرای خوبی است ولی وقتی این اعتقاد نباشد و هرچه هست در همین دنیا باشد، انسان تحت شرایطی معتقد می‌شود که نفعم در این است که نفع دیگران را ضمیمۀ خود کنم. پس این نظریه هم آن نتیجۀ نهایی را آن وقت می‌دهد که اعتقاد به خدا و عدل الهی در کار باشد.

تعریف فعل اخلاقی

بنابراین تمام این نظریات در واقع پا در هواست، مگر آنکه بر مبنای اعتقاد مذهبی و اعتقاد به خدا قرار گیرد. اگر بر مبنای اعتقاد به خدا قرار گیرد، همهٔ اینها را می‌توان قبول کرد و همه را می‌توان گفت درست است. و ضرورتی هم ندارد که ما فعل اخلاقی را محدود به یکی از اینها بدانیم؛ می‌گوییم فعل اخلاقی آن فعلی است که هدف از آن منافع مادی و فردی نباشد، خواه انسان آن را به خاطر احساسات نوع‌دوستی انجام دهد، خواه به خاطر زیبایی فعل، خواه به خاطر زیبایی روح خود، خواه به خاطر استقلال روح و عقل خویش و خواه به خاطر هوشیاری. همین‌قدر که «خودی» و منفعت فردی در کار نبود[1] فعل، اخلاقی است. بنابراین ضرورتی ندارد که ما به یکی از آن مکتبها بپیوندیم و لیس الّا بگوییم و برویم به سوی مکتبی که روی محبت یا زیبایی و یا عقل مجرّد بنا شده است. نه، فعل اخلاقی آن فعلی است که هدف از آن جلب منافع مادی و دنیایی نباشد، خواه اثری که از آن در این دنیا ناشی می‌شود رسیدن نفع به غیر باشد و خواه هر چیز دیگری.

بنابراین در اصول تربیتی، آن ریشهٔ اصلی که باید آن را آبیاری کرد همان اعتقاد به خداست و در پرتو اعتقاد به خدا، هم باید احساسات نوع‌دوستانه را تقویت کرد، هم حس زیبایی را پرورش داد، هم اعتقاد به روح مجرّد و عقل مجرّد و عقل مستقل از بدن را تقویت کرد و هم حتی از حس منفعت‌جویی انسان استفاده کرد، همان‌طور که این کار را در ادیان کرده‌اند. در ادیان می‌بینید که از حس منفعت‌جویی بشر و نیز از حس فرار از ضرر او، به نفع اخلاق بشر استفاده شده است.

این بحث ما که به منزلهٔ متمّم دومی برای بحث دو جلسهٔ پیش ما بود، تمام شد.

---

۱. البته آن نظریهٔ آخر کمی مخدوش می‌شود.

بررسی نظریه نسبیّت اخلاق

صحبت امروز ما دربارهٔ مسئلهٔ نسبیت اخلاق است. باید به این صورت سؤال کرد که آیا اخلاق مطلق است یا نسبی؟ یعنی اگر یک خوی یا خصلت و یـا یک فـعل بـه عـنوان اخلاقی توصیه می‌شود آیا این، امر مطلقی است؟ یعنی یک خصلت که اخلاقی هست، برای همه‌وقت و برای همه‌کس و در همهٔ شرایط، اخلاقی است؟ و یا یک فعل که آن را فعل اخلاقی می‌نامیم، نسبت به همهٔ افراد و در همهٔ شرایط و در همهٔ زمانها فعل اخلاقی است، آنچنان که مثلاً می‌گوییم عدد ۴ دو برابر عدد ۲ است؟ یا اینکه نه، نسبی است؟ اگر گفتیم نسبی است، یعنی هیچ خصلتی و هیچ خویی و همچنین هیچ فعلی را به عنوان فعل اخلاقی نمی‌توان به طور مطلق توصیه کرد و آن را در همهٔ زمانها و در همهٔ مکانها و در همهٔ شرایط و برای همهٔ افراد صادق دانست. این مسئله بالخصوص برای ما به موجب وابستگی‌مان به اسلام لازم است طرح شود، زیرا دین مـقدس اسـلام ـ هـمان‌طور کـه علمای قدیم ما گفته‌اند ـ مجموعهٔ دستورهایش سه بـخش اسـاسی است: یک بـخش عقلیات یا فکریات است که از آنها به «اصول عقاید» تعبیر می‌شود، بخش دوم نفسیات است که از آنها به «اخلاق» تعبیر می‌گردد، و بخش سوم بدنیات یا فعلیات است که از آنها به «احکام» تعبیر می‌شود. بخش اخلاق بخش فوق‌العاده مهمی است. در خود قرآن کریم یک سلسله توصیه‌ها و دستورها دستورهای اخلاقی است، و از طرفی می‌دانیم که دین

اسلام خصوصیتی دارد و آن مسئلهٔ خاتمیت و مسئلهٔ جاودانگی است و این امر ملازم است با اینکه ما اخلاقیات را مطلق بدانیم یا لااقل به صورت سؤال مطرح کنیم که آیا اینکه دستورهای اسلام در این باب جنبهٔ جاودانگی دارد، لازمه‌اش این است که ما اخلاق را مطلق بدانیم یا این امر با نسبیت اخلاق هم سازگار است؟

اولاً ما باید مطلب را حل کنیم که آیا اخلاق مطلق است یا نسبی، و بعد برویم سراغ اسلام و ببینیم دستورهای اسلام دربارهٔ اخلاق چگونه است، آیا مطلق است یا نسبی؟ این مسئله بستگی زیادی دارد با مسئلهٔ پیشین در باب معیار فعل اخلاقی. بنا بر بعضی از آن نظریات، اخلاق مطلق است نه نسبی، و بنا بر بعضی دیگر اخلاق نسبی است. ما یک یا دو نظریه را که در آنجا باید ذکر می‌کردیم ذکر نکردیم. ابتدا آنها را ذکر می‌کنیم و بعد این مسئله را توضیح می‌دهیم.

پسند

برخی اساساً معتقدند که هیچ معیاری برای اخلاقی بودن [یک فعل] خارج از خود انسان وجود ندارد، یعنی خارج از پسند و انتخاب خود انسان معیاری برای اخلاقی بودن وجود ندارد. حتماً شنیده‌اید که از قدیم ـ از دورهٔ یونان ـ بوده‌اند اندیشمندانی که می‌گفته‌اند مقیاس همه چیز انسان است، و این را در مورد علم و فلسفه و حقیقت هم می‌گفتند که معیار واقعیت و حقیقت نیز انسان و تشخیص انسان است؛ یعنی یک حق واقعی وجود ندارد، حق واقعی همان است که انسان تشخیص می‌دهد؛ اگر چیزی را تشخیص داد که حق است، حق است و اگر تشخیص داد باطل است، باطل است. درست نظیر عقیده‌ای که بعضی از متکلمین اسلامی به نام معتزله در باب اجتهاد داشتند که هر مجتهدی هرچه را که اجتهاد بکند حقیقت همان است که او اجتهاد کرده و اجتهاد خطا ندارد؛ حق همان است که این مجتهد آن را اجتهاد می‌کند و بنابراین اگر ده مجتهد ده جور اجتهاد بکنند، حق ده جور است. نقطهٔ مقابل آنها مخطّئه بودند که می‌گفتند: حق یک چیز بیشتر نیست؛ اجتهاد ممکن است مطابق با واقع و مفید باشد و ممکن است برخلاف واقع باشد.

یونانیها هم دربارهٔ حقیقت این حرف را زدند و گفتند معیار حقیقت، انسان است؛ نه این است که حقیقت معیار انسان است، انسان معیار حقیقت است. بحث یونانیها راجع به حقیقت و واقعیت بود، راجع به علوم نظری بود، یعنی راجع به آنچه هست. پس اگر ما می‌گفتیم مثلاً خدا هست، می‌گفتند چون این انسان می‌گوید خدا هست، پس هست و اگر

دیگری می‌گفت خدا نیست، می‌گفتند نیست چون این گفته نیست. این بحث نظری است.

ولی یک نظریه در باب اخلاق در دوره‌های جدید پیدا شده که در باب حقیقت این حرف را نمی‌زنند، بلکه در باب اخلاق این سخن را می‌گویند. اخلاق با حقیقت این فرق را دارد که حقیقت مربوط است به آنچه که هست و اخلاق مربوط است به آنچه که باید باشد. گفته‌اند: دربارهٔ آنچه که باید باشد یا به عبارت دیگر دربارهٔ خیر اخلاقی و شر اخلاقی هیچ معیاری جز پسند انسان در کار نیست. و اضافه کرده‌اند که مراد ما از اخلاق خوب اخلاق پسندیده است[۱]. می‌گویند معیار این است که چه اخلاقی محمود یعنی مورد پسند است. هر خُلقی که مورد پسند بود آن خلق خوب است. ولی پسند متغیر است و در طول زمان پسندها تغییر می‌کنند. وقتی پسند تغییر کرد، خود اخلاق حمیده طبعاً تغییر می‌کند. فلان خلق یک زمانی محمود و مورد پسند عموم بود پس خوب بود، بعد در زمان دیگر همان خلق نامحمود شد و خلق دیگری که ضد آن بود محمود شد. این نوسانات و تغییرات که یک خلق در یک زمان مورد پسند است و در زمان دیگر مورد پسند نیست، براساس تکامل است و منشأ اینها روح زمان و به عبارت دیگر روح اجتماع است.

روح زمان

هگل یک حرفی دارد که به نام «روح زمان» نقل می‌شود. او معتقد است که تکامل، ناموس این جهان است. روح زمان همیشه جامعه را به پیش می‌برد. این روح که به منزلهٔ روح اجتماع است، برای اینکه جامعه را به جلو ببرد، روی فکرها و پسندها اثر می‌گذارد؛ یعنی روح زمان آن خلق و خویی را به اصطلاح الهام می‌کند و مورد پسند قرار می‌دهد که با تکامل موافق باشد، و خلق و خوی دیگری را که مربوط به شرایط گذشته است ـ همان‌طور که آن شرایط، منسوخ شده ـ نسخ می‌کند. و در واقع برای روح زمان یا روح اجتماع آن حالتی را قائل است که دیگران برای خدا قائلند که می‌گویند خداوند اخلاق خوب را به انسان الهام می‌کند. البته هگل قائل به خداست ولی این‌جور می‌گوید که روح جامعه و روح زمان خلق خوب را الهام می‌کند، و دو تفاوت میان نظر او و نظر سایر طرفداران الهام هست:

۱. در عربی هم اخلاق حمیده یا محموده که ترجمهٔ پسندیده است گفته می‌شود.

۱. او ملهِم را روح جامعه و روح زمان می‌داند و آنها ملهِم را خدا و ماوراء طبیعت می‌دانند.

۲. آنها ملهِم را یک امر ثابت و یکنواخت و مطلق می‌دانند و او ملهِم را یک امر متغیر و نسبی و تابع شرایط زمان می‌داند که زود به زود [عوض] می‌شود. از نظر او الهام‌کننده، خودش با تغییرات زمان تغییر می‌کند و [الهامات قبلی را] نسخ می‌نماید.

این فکر از آن افکاری است که روی اروپاییها و در نتیجه روی دنیا زیاد اثر گذاشت، یعنی پایهٔ معیارهای ثابت را متزلزل کرد. یکی از دوستان می‌گفت که در یکی از کنفرانسهایی که در خارج دادم اینها را مورد حمله قرار دادم، گفتم شما فرنگیها یک روزی قائل به روح‌القدس بودید و از روح‌القدس الهام می‌گرفتید و یک روزی هم از روح زمان الهام می‌گیرید. بدبختی شما از آن روزی شروع شد که به روح زمان معتقد شدید و همان اهمیت و ارزشی را که برای روح‌القدس قائل بودید برای روح زمان قائل شدید و در نتیجه تمام اصول و معیارهای ثابت را از دست دادید و فقط به اقتضای زمان توجه کردید که زمان چنین و چنان اقتضا می‌کند. روح زمان یعنی چه؟! چه کسی چنین روحی را کشف کرده که جامعه حتماً رو به تکامل می‌رود و این روح زمان است که دارد افراد را به پیش می‌برد و صحنه‌ها که تغییر می‌کند حتماً براساس روح زمان است. ولی به هر حال چنین فکری و چنین نظری در میان اروپاییها بوده است، که اگر این سخن را بگوییم مسلّم باید اخلاق را نسبی بدانیم.

یک نکتهٔ دیگر هم هست ـ اگرچه من این را در نوشته‌هایشان ندیده‌ام ولی خیال می‌کنم منظورشان همین است ـ و آن اینکه روح زمان چگونه عمل می‌کند؟ آیا مثلاً سر یک قرن که می‌رسد فکرها را یکدفعه تغییر می‌دهد، یا اینکه تدریجاً فکرها تغییر می‌کند؟ تدریجاً هم که تغییر کند آیا عده‌ای به اصطلاح پیشرو هستند که آنها اول الهام می‌گیرند و بعد دیگران از آنها الهام می‌گیرند؟ آیا همیشه یک طبقهٔ پیشرو و روشنفکر در جامعه وجود دارد که اینها حکم پیغمبران را دارند، منتها پیغمبرانی که نه از خدا الهام می‌گیرند بلکه از روح زمان الهام می‌گیرند (به اصطلاح خودشان طبقهٔ انتلکتوئل[1])؟ این طبقه در ابتدا الهام می‌گیرد و بعد دیگران به دنبال آن می‌روند. اینها در واقع برای این طبقه یک نوع رسالت و پیغمبری قائلند.

---

1. intellectual

اگر این سخن را بگوییم قطعاً دیگر هیچ اصول ثابت اخلاقی نخواهیم داشت زیرا معیار، پسند می‌شود. البته ما هم قبول داریم که معیار، پسند است و پسندها تغییر می‌کند، ولی ما معتقدیم که تغییر پسندها از نوع تغییر یک مزاج است. یک مزاج یک حالت تعادل دارد و یک حالات انحرافی. جامعه نیز ترقی و انحطاط دارد، و همهٔ تحولات جامعه را نمی‌شود به حساب تکامل گذاشت. تعلیمات قرآنی هم بر همین اساس است که قومی ترقی می‌کنند و بعد فاسد می‌شوند، و این فساد ـ که قرآن آن را به فساد اخلاقی تعبیر می‌کند ـ منجر به هلاکت آن قوم می‌شود. تاریخ نیز نشان می‌دهد که جامعه‌ها نوسان پیدا می‌کنند و در این نوسانات، همین‌طور که ترقیهایی دارند گاهی هم انحطاط پیدا می‌کنند و همان انحطاط منشأ سقوط و انحرافشان می‌شود. بله، این مطلب را شاید بشود قبول کرد که جهان در مجموع خود تکامل پیدا می‌کند، اما این غیر از این مطلب است که ما هر جامعه‌ای را متکامل بدانیم. پسندها مربوط به جامعه‌های علیحده است. اگر مثلاً در هر هزارسال حساب کنیم، ممکن است بتوان گفت که بشریت در مجموع بعد از هزارسال پیشروی کرده است، ولی اینکه انسان بخواهد این پیشروی را از همه جهت قائل شود کار مشکلی است.

سخن سارتر

در هر حال می‌گویند یک جامعه به طور خودکار همین‌طور که یک گیاه رشد می‌کند، رشد می‌نماید و برای اینکه رشدش به مرحلهٔ عمل برسد پسندهایش تغییر می‌کند و این پسندها همیشه هماهنگ با تکامل است.

اگر کسی این نظریه را بپذیرد اخلاق صددرصد نسبی می‌شود، کما اینکه آقای سارتر که همه چیز را بر محور انتخاب شخصی می‌سنجد، می‌گوید که معیاری برای اخلاقی بودن یک فعل خارج از وجود انسان در کار نیست. ولی می‌گوید هرکس که یک کاری را انتخاب می‌کند معنی انتخابش این است که این کار خوب است که من انتخاب می‌کنم و بدیهی است که هیچ کس هیچ کاری را به عنوان یک کار بد انتخاب نمی‌کند، بلکه هرکاری را به عنوان یک کار خوب انتخاب می‌کند. و اضافه می‌کند که انسان هرکاری را که برای خود انتخاب می‌کند در واقع به آن کار ارزش داده و بنابراین برای دیگران هم همان کار را انتخاب کرده است.

این همان حرفی است که ما هم می‌گوییم که انسان با عمل خود، کاری را ترویج

کرده؛ اگر کار خوب بکند، کار خوبی را ترویج کرده و اگر کار بد بکند، کار بدی را ترویج کرده. آن کاری که انسان انتخاب می‌کند در عین اینکه جزئی است، انسان بـه آن کـار کـلّیت می‌دهد. مثلاً شما مسلکی را برای پیروی انتخاب می‌کنید. این کار شما یک جزئی است، یعنی کار شخصی و فردی است که به شما و این زمان و این مکان مربوط است. ولی در واقع کلّیتی هم در اینجا هست، شما به این کار کلّیت می‌دهید. وقتی یک کار را انتخاب می‌کنید معنایش این است که این کار به طور کلی برای همهٔ مردم خوب است. به قول او معیار اخلاقی بودن یک فعل، اخلاق فرد (فاعل) است. پس اخلاق یک امر نسبی می‌شود زیرا از انتخاب فرد سرچشمه می‌گیرد. (حالا اینکه این حرف از ریشه حرف غلطی است، کاری ندارم). معیار اخلاقی بودن در این نظریه، انتخاب فرد است. بدیهی است من یک چیز انتخاب می‌کنم و شما چیز دیگری انتخاب می‌کنید. پس، از نظر من که این فعل را انتخاب کرده‌ام فعل اخلاقی این است و از نظر شما که فعل دیگری را انتخاب کرده‌اید فعل اخلاقی چیز دیگری است. در زمان دیگر نیز فرق می‌کند.

ولی اگر از این نظریه بگذریم و سایر نظریاتی را که قبلاً نقل کردیم در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم که اخلاق نسبی نیست. اخلاق به آن معنا که ما تعریف کردیم مطلق است، ولی فعل اخلاقی مانعی ندارد که بگوییم نسبی است.

مفهوم انسان‌دوستی

در نظریاتی که نقل کردیم، از جمله گفتیم برخی معیار اخلاقی بودن یک فعل را محبت دانسته‌اند؛ اینکه هدف، غیر باشد. اینجا ما دو چیز داریم: یکی خود اخلاق یعنی خلق و خوی و خصلت روحی انسانی که آن همین غیردوستی و انسان‌دوستی و علاقه‌مند بـه سرنوشت انسانها بودن است. باید بگوییم که این نسبی نمی‌شود و مطلق است. نمی‌شود این امر برای یک نفر نسبی باشد و برای یک نفر دیگر مطلق. دوست داشتن انسانها و علاقه‌مند بودن به سرنوشت آنها که منشأ خدمت به انسانها می‌شود، خود امری مطلق است و برای همه‌کس در همهٔ شرایط و در همهٔ زمانها صادق است. ممکن است بگوییم نه، این هم کلّیت ندارد، زیرا ممکن است یک انسان انسانی باشد موذی، مـثلاً انسـانی جانی، انسانی قاتل، انسانی مفسد. این انسان را هر مکتبی می‌گوید باید با او مبارزه کرد و او را از میان برد. پس این هم کلّیت ندارد.

جواب این است که خیر، کلّیت دارد. [انسان‌دوستی با مبارزه با انسان مفسد] منافات

ندارد و لازمهٔ محبت انسانها [مبارزه نکردن با انسان مفسد نیست.] اولاً گفتیم انسانها نه انسان بالخصوص. اگر یک کسی برای انسانها یعنی برای جامعهٔ انسانیت مضر است، علاقه و محبت به جامعهٔ انسانیت این‌طور حکم می‌کند که این فرد را از بین ببریم. ثانیاً آن که می‌گوید علاقه به انسان، مقصودش انسان به عنوان یک حیوان به اصطلاح مستوی القامة و یک سر و دو گوش که روی دو پای خود راه می‌رود که نیست. انسان یعنی انسانیت، یعنی فضایل انسانی، نه این گوشت و پوست. اگر انسان این گوشت و پوست بخواهد باشد هیچ فرقی میان انسان و حیوان نیست، انسان هم حیوانی است که جانی دارد و می‌خورد و می‌خوابد و شهواتی دارد، پس برایش نمی‌توان ارزش قائل شد. وقتی می‌گوییم «انسان»، به اعتبار آن کمالات و اعتبارهای انسانی می‌گوییم. اگر کسی ضد انسان باشد و در واقع انسان بالقوّه و ضد انسان بالفعل باشد، او انسان شمرده نمی‌شود.

به هر حال اگر ما پایهٔ اخلاق را دوستی انسانها بدانیم، اخلاق به معنی یک خصلت و خوی امری ثابت است. (فعل اخلاقی را بعد می‌گوییم). همین طور اگر ما اخلاق را به معنای یک سلسله الهامات وجدانی بدانیم ـ که آقای کانت در فلسفهٔ خود آورده و یک سلسله اصول را طرح کرده که اینها الهاماتی است که وجدان هر انسان به او الهام می‌کند ـ مسلّم آن الهامات یک الهامات کلی و دائم است و در همهٔ زمانها صادق می‌باشد، زیرا او مطلب را به عنوان [یک امر] کلی در همهٔ زمانها ثابت می‌داند.

گفتیم راسل و غیره اخلاق را به نحو دیگری تعریف می‌کنند و می‌گویند معیار اخلاقی بودن، هماهنگی منافع فرد و مصالح اجتماع است، چون انسان یک موجود صددرصد منفعت‌جوست و او را در غیر طریق منفعت شخصی نمی‌شود وارد کرد. حداکثر این است که اگر انتظار یک کار اخلاقی از وی داشته باشیم که نفعش به غیر برسد، باید هوشیاری‌اش را زیاد کنیم و به او تفهیم نماییم که مصالح خود را با منافع جامعه هماهنگ کند. اخلاق در این نظریه به عنوان یک خصلت مطرح است، خصلتی هوشیارانه که انسان در همه جا منافع خود را با مصالح جامعه هماهنگ کند. طبق این مکتب نیز اخلاق به عنوان یک خصلت، امری ثابت است نه نسبی.

گفتیم که مکتب دیگری در باب اخلاق هست و آن مکتب قدماست. آنها در باب اخلاق نظرشان به اصل عدل است بر مبنای روح مجرّد. می‌گویند خلق خوب عبارت است از اینکه نوعی توازن و تعادل میان جمیع قوا برقرار بشود تحت حکومت مطلق قوّهٔ

عاقله، به طوری که قوا و غرایز حکم رعیّت این یک حاکم را داشته باشند. طبق این مسلک هم معلوم است که اخلاق امر مطلقی است. اینکه انسان به گونه‌ای باشد که تمام قوا و غرایزش در مقابل نیروی عقلش رام باشند، چیزی نیست که بگوییم در این زمان با زمان دیگر فرق می‌کند. رام بودن رام بودن است.

همچنین مکتب افلاطونی براساس زیبایی بود و می‌گفت ریشهٔ اخلاق زیبایی روح است، که این هم یک امر ثابتی است [و اخلاق از نظر این مکتب یک امر مطلق است.] البته افلاطون ریشهٔ آن زیبایی را تعادل می‌دانست.

رفتار، نسبی است

یک مطلب هست و آن اینکه مطلق بودن اخلاق را با مطلق بودن فعل اخلاقی نباید اشتباه کرد؛ یعنی روی یک فعل نمی‌شود تکیه کرد و گفت همیشه این فعلْ اخلاقی است، همچنان که نمی‌شود گفت همیشه این فعل ضد اخلاق است. و غالباً این است که اسباب اشتباه افراد شده است، خیال کرده‌اند که لازمهٔ اخلاق مطلق و ثابت این است که افعال را از اول دسته‌بندی کنیم، یک دسته کارها را بگذاریم در طرفی و بگوییم این کارها کارهای اخلاقی است و یک دسته کارها را بگذاریم در طرف دیگر و بگوییم این کارها کارهای غیر اخلاقی است. ولی باید گفت چنین نیست، به قول قدما: با وجوه و اعتباراتِ افعال فرق می‌کند، یعنی ممکن است [یک فعل با یک اعتبار] اخلاقی باشد [و با اعتبار دیگر] ضد اخلاقی. اینکه رفتار مطلق است یا نسبی، غیر از این است که اخلاق مطلق است یا نسبی. مثال می‌زنیم: سیلی زدن به یتیم آیا فعل اخلاقی است و خوب است یا ضد اخلاقی است و بد است؟ جواب این است که مطلق سیلی زدن به یتیم را نمی‌شود حکم به خوب بودن یا بد بودنش کرد. یک وقت هست که به یتیم سیلی می‌زنیم که چیزی را از دستش بگیریم، و یک وقت قصد تأدیب داریم و [تأدیب، این کار را] اقتضا می‌کند. پس سیلی زدن به یتیم حکم مطلق ندارد که مطلقاً بد است و یا مطلقاً خوب است، بلکه در یک جا که جریان ادب کردن اوست خوب است و در جای دیگر مثلاً در جریان ربودن مال او یا راندن و دور کردن او از خود و یا مقهور نمودن او بد است: **فَاَمَّا الْیَتیمَ فَلا تَقْهَرْ وَ اَمَّا السّائِلَ فَلا تَنْهَرْ**[۱]. یا مثلاً در مقابل یک نفر خم شدن چطور است؟ می‌گوییم موارد خیلی فرق

۱. ضحی / ۹ و ۱۰

می‌کند. یک وقت انسان در مقابل یک کسی به قصد تعظیم خم می‌شود، باز تا آن شخص که باشد، اگر آدم شایستهٔ تعظیمی است [این کار اخلاقی است] و یک وقت در مقابل همان شخص به قصد تمسخر خم می‌شود، در این صورت این کار عنوان دیگری به خود می‌گیرد. پس خود این فعل که ماهیتش خم شدن در مقابل شخص دیگر است، در جاهای مختلف حکمهای مختلف پیدا می‌کند، یعنی در یک جا ممکن است فعل اخلاقی باشد و در جای دیگر فعل ضد اخلاقی. ما شاید هیچ کاری را در اسلام نداشته باشیم الّا اینکه به اصطلاح طلبه‌ها با عناوین ثانویه، حکمش فرق می‌کند.

عناوین اولیه و عناوین ثانویه

یک اصطلاح خیلی خوبی علمای خودمان دارند، می‌گویند عناوین اولیه داریم و عناوین ثانویه. مقصودشان این است که هر چیزی خودش به خودی خود یک نام و عنوانی دارد، یعنی صفتی بر آن صدق می‌کند [ولی گاهی عنوان دیگری بر آن عارض می‌شود.] مثل اینکه زید به خودی خود انسان است ولی گاهی یک عنوان ثانوی بر آن عارض می‌شود، یعنی یک صفت دیگری غیر از صفت اولیه‌اش پیدا می‌کند، مثلاً زیدِ انسان، انسان عالِم است یا انسان ظالم است. این عنوان دیگری که روی او می‌آید، یک عنوان ثانوی است. ثانوی یعنی درجهٔ دوم. ممکن است ثالثی و رابعی و خامسی و... هم داشته باشد. درست مثل انسانی که چند شغل دارد: به اعتبار اولی زید پسر عمرو است، ولی استاد دانشگاه هم هست و در همان حال رئیس مجلس هم هست و در همان حال رئیس یک شرکت هم هست، عناوین مختلف دارد. آنوقت می‌گویند هر شیئی به اعتبار هر عنوانی که بر آن عارض می‌شود یک حکم پیدا می‌کند. مثلاً اگر از ما بپرسند که آیا گوسفند حلال گوشت است یا حرام گوشت؟ می‌گوییم حلال گوشت. بعد می‌پرسند که آیا خوک حلال گوشت است یا حرام گوشت؟ می‌گوییم حرام گوشت. عنوان اولی گوسفند حلال گوشتی است و عنوان اولی خوک حرام‌گوشتی. ولی همین حلال گوشت به یک عنوان ثانوی می‌شود حرام. فرض کنید مال غیر باشد، به اعتبار اینکه مملوک غیر است خوردن گوشتش حرام می‌شود چون دزدی است. پس این گوسفند از جنبهٔ حلال‌گوشتی حلال است ولی از جنبهٔ اینکه مال غیر است خوردن گوشتش حرام است. و گوشت خوک که حرام است، در جای دیگر حلال می‌شود. مثلاً موقعی که شخص در یک مخمصه‌ای گرفتار باشد که حیاتش بستگی به آن داشته باشد، نه تنها حلال می‌شود بلکه خوردن آن واجب هم می‌شود،

یعنی اگر نخورد و تلف شود کار حرامی مرتکب شده است، و امثال اینها که از این مثالها زیاد داریم.

گاهی می‌خواهیم روی فعل حساب کنیم و گاهی روی خصلت. اگر بخواهیم روی خصلت حساب کنیم، در مبنای هگل یا در مبنای سارتر و اشخاصی که می‌گویند معیاری برای اخلاق جز پسند و انتخاب انسان وجود ندارد، اخلاق و خوی امری نسبی می‌شود. ولی از این مسلکها که بگذریم، اخلاق به عنوان یک خصلت و خوی را می‌توان امر ثابتی شمرد، اما فعل اخلاقی را نه.

مثال به عفاف و عفت

آنهایی که معتقدند اخلاق نسبی است، می‌گویند مثلاً یک روزی عفاف در یک جامعه‌هایی خوب بود ـ برحسب احتیاج و وضع آن جامعه‌ها ـ زیرا زندگی، زندگی کشاورزی بود و زندگی کشاورزی این‌طور اقتضا می‌کرد که وضع خانواده به شکل مستقل و جدایی باشد و زن در داخلهٔ زندگی مرد باشد. منفعت و مصلحت این امور اقتضا می‌کرد و ناچار هرچه که بیشتر بر اصول عفاف تأکید می‌شد بهتر بود. ولی بعد زندگی ماشینی آمد و زن به متن اجتماع و داخل کارخانه‌ها کشیده شد. عفاف یک روزی خلق خوبی بود و امروز خلق خوبی نیست.

ولی این حرف روی این مبنایی که ما گفتیم غلط است. عفاف و پاکدامنی به عنوان یک حالت نفسانی یعنی رام بودن قوّهٔ شهوانی تحت حکومت عقل و ایمان، تحت تأثیر قوّهٔ شهوانی نبودن، شره نداشتن، از آن افرادی که تا در مقابل یک شهوتی قرار می‌گیرند بی‌اختیار می‌شوند و محکوم غریزهٔ خود هستند نبودن. پس عفاف همه وقت خوب است. بله، آن فعل اخلاقی که ما نام آن را عفت می‌گذاریم، مانعی ندارد که فرق کند؛ البته نه در این مقیاسی که اینها می‌گویند، در این مقیاس هیچ وقت فرق نمی‌کند. مثلاً در این مثالهای معروف فقهی که ذکر می‌کنند می‌گویند: زنی است مریض و نیاز به طبیب دارد. طبیب زن وجود ندارد و طبیب مرد هم باید بدنش را لمس کند و احیاناً در یک بیماریهایی مثل تبِ زا حتی با عورت زن سر و کار دارد، و فرض این است که جان زن در خطر است. در این صورت مراجعه به طبیب مرد جایز است. لمس کردن و نگاه کردن بدن زن برای نامحرم یک فعل خلاف عفت است، اما همین فعل در یک شرایط خاص جنبهٔ غیراخلاقی بودن خود را از دست می‌دهد. ولی این غیر از آن است که خود عفاف به عنوان یک خلق و

خوی و خصلت، ارزش خود را از دست بدهد؛ ارزش آن محفوظ است، این فعل است که تغییر می‌کند.

البته از همین جا می‌شود فهمید که فعلها و کارهایی که بیشتر به شرایط اقتصادی و صنعتی و فنی بستگی دارند، خود فعلها زیاد تغییر می‌کنند ولی کارهایی که کمتر به این امور بستگی دارند مثل همین مسائل مربوط به عفاف و ستر و پوشش، زیاد تغییر نمی‌کنند. تغییرات یا مربوط به جمعیت است یا شرایط اقتصادی و فنی، که اینها تغییری در این جهت ایجاد نمی‌کنند. این مسائل مربوط به نوع ارتباطی است که دو جنس می‌توانند با هم داشته باشند و جاذبه‌ای که این دو جنس نسبت به یکدیگر دارند. چون اصولْ ثابت است، فعل اخلاقی‌اش هم همیشه یکنواخت است.

بنابراین مسئلهٔ فعل اخلاقی و خود اخلاق را باید از یکدیگر تفکیک کرد. آنهایی که تبلیغ اخلاق می‌کنند دو کار باید بکنند: از نظر توصیه کردن به خود خلق و خوی‌ها باید آنها را به عنوان امور مطلق توصیه کنند، ولی در عین حال باید نوعی آگاهی و اجتهاد نیز به مردم بدهند که در مقام عمل، فعل اخلاقی را با فعل غیر اخلاقی اشتباه نکنند.

یادم هست اوایلی که قم بودیم، شنیدم از طرف عدهٔ زیادی از مردم ژاپن که مذاهب منحطی دارند [تقاضای ارسال مبلّغ اسلام شده بود. از برخی نقاط جهان] عده‌ای را به ژاپن فرستاده بودند که مذاهب خودشان را معرفی کنند. مرحوم آقا شیخ عبدالکریم به آقایی که واردتر از دیگران بود دستور داد که به ژاپن برود. آن آقا می‌گفتند من قبول نکردم چون فکر کردم شاید در بلاد کفر مُردم. در نتیجه از مصر عده‌ای رفتند و بیست هزار نفر مسلمانِ سنّی شدند. این، حساب نکردن کار است.

مثال به راستی

از این‌جور حساب نکردن‌ها زیاد داریم. فعلی را که اخلاقی است ضد اخلاق می‌شناسیم و فعلی را که ضد اخلاقی است اخلاقی می‌دانیم. مثلاً راستی از آن جهت که راستی است خوب است و باید راست گفت، و دروغ از آن جهت که تحریف است بد است و نباید دروغ گفت، ولی آیا راست را در همه جا می‌توان گفت و دروغ در همه جا گفتنش حرام است؟ یک جاهایی قطعاً دروغ گفتن واجب است. و چیز عجیبی است که اخیراً عده‌ای به سعدی حمله می‌کنند که [او گفته است] دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز است. بسیار حرف درستی است. ولی عده‌ای می‌گویند کسی که دروغ می‌گوید لابد مصلحتی را در نظر

دارد. نه، دروغ منفعت‌آمیز غیر از دروغ مصلحت‌آمیز است. راست را انسان چرا می‌خواهد بگوید؟ برای مصلحت اجتماع. دروغ را چرا نباید گفت؟ چون برخلاف مصلحت اجتماع است. ولی اگر یک جایی همان دروغ به مصلحت اجتماع و فرد باشد، بدیهی است که باید آن را گفت. خیلی‌ها از جمله موسیو جردن، رئیس کالج آمریکایی‌ها، به سعدی حمله کرده‌اند که چرا گفته است دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز است؟ همین‌طور زردشتی‌ها به سعدی حمله می‌کنند که چرا این جمله را گفته است؟

محیط طباطبایی یک وقت مقاله‌ای نوشته بود که در هند ـ که قبلاً در آنجا فارسی خیلی معمول بود ـ وقتی انگلیسی‌ها آمدند، از جمله کتابهایی که تدریس آن را در مدارس ممنوع کردند و زردشتی‌ها هم آنها را تأیید می‌کردند، **گلستان** سعدی بود چرا که اخلاق بچه‌ها را فاسد می‌کند، زیرا گفته است: دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز است. و بعد اضافه کرده بود که رنود می‌دانستند که این کار علت دیگری دارد و آن این است که در اوایل این کتاب حرف دیگری است:

ای کریمی که از خزانهٔ غیب — گبر و ترسا وظیفه‌خور داری
دوستان را کجا کنی محروم — تو که با دشمنان نظر داری

از اول توی کلّهٔ بچه می‌رود که گبر و زردشتی و نیز ترسا (مسیحی) دشمن خدا هستند، و اینها چون می‌خواستند آن جمله گفته نشود چیز دیگری را بهانه کرده بودند و الّا کدام عاقل است در دنیا که معنی راست و دروغ را بفهمد، و نفهمد که در یک شرایطی راست گفتن از هر جنایتی بالاتر است؟ البته در همان جا هم باید فقط تا آن حدی که لازم است، از آن راست که طرف را به جنایتش راهنمایی می‌کند پرهیز کرد، باید به شکل توریه باشد. مثل داستان ابوذر که می‌گویند پیغمبر را به دوش گرفته بود در حالی که روی ایشان ردایی کشیده بود. آمد و پیغمبر را از جلو کفار قریش عبور داد. گفتند: ابوذر! چیست که بر پشت گرفته‌ای؟ گفت: محمد. این راستی بود که آنها باور نمی‌کردند. ولی اگر او می‌دانست که چنانچه این راست را بگوید آنها باور می‌کنند، گفتنش برای او حرام بود و از هر حرامی هم حرامتر.

بدون شک انسان در یک مسائلی مثل اصلاح ذات‌البین [مانعی ندارد که دروغ بگوید.] ما مواردی در فقه داریم که در آن موارد دروغ گفتن جایز است، مثل آشتی دادن دو دشمن (مصلحت یعنی این)، بیگناهی را با یک دروغ نجات دادن، که داستان سعدی نیز در همین مورد است. در چنین شرایطی اگر دروغ بگوییم البته بهتر است.

غرض این است که میان فعل اخلاقی و خود اخلاق باید تفاوت قائل شد. اینکه فعل اخلاقی تغییر می‌کند، با اسلام هم سازگار است. مثلاً کسی می‌پرسد: دزدی حرام است یا حلال؟ می‌گوییم حرام است. می‌گوید: آیا جایی هست که دزدی جایز باشد؟ می‌گوییم بله، پیش می‌آید که حتی واجب می‌شود.

حدیث علی علیه‌السلام و نظریه نسبیّت اخلاق

بحث ما دربارهٔ مسئلهٔ نسبی بودن اخلاق و طبعاً نسبی بودن تربیت بود. بنا بر نظریه‌ای که می‌گوید اخلاق نسبی است و در زمانهای مختلف و در منطقه‌های مختلف و دربارهٔ افراد مختلف، مختلف می‌باشد، ما نمی‌توانیم یک طرح اخلاقی برای همهٔ افراد بشر آنهم در همهٔ زمانها ارائه کنیم، و هر طرح اخلاقی از طرف هر مکتبی (اعمّ از اسلام و غیر اسلام) عرضه بشود باید محدود باشد به منطقهٔ خاص، به زمان خاص، به شرایط مخصوص، و طبعاً در جای دیگر باید چیز دیگری بجای آن حکومت کند.

ما در بحث خودمان رسیدیم به اینجا که فرق است میان اخلاق و رفتار. اخلاق ـ که عبارت است از یک سلسله خصلتها و سجایا و ملکات اکتسابی که بشر آنها را به عنوان اصول اخلاقی می‌پذیرد، یا به عبارت دیگر قالبی روحی برای انسان که روح انسان در آن قالب و در آن کادر و طبق آن طرح و نقشه ساخته می‌شود، و چگونگی روح انسان است که چگونه باید باشد ـ یک امر ثابت و مطلق و همگانی و همیشگی است. ولی رفتار انسان که عبارت است از پیاده کردن همان روحیات در خارج، در شرایط مختلف، مختلف می‌شود و باید هم مختلف بشود. و به عبارت دیگر مظاهر و مجالی اخلاق انسانی در شرایط مختلف، مختلف است. در یک جا انسان باید یک جور عکس‌العمل نشان بدهد، در جای دیگر جور دیگر؛ نه اینکه انسان در یک جا باید یک جور باشد و در جای دیگر جور دیگر.

خیلی فرق است بین اینکه بگوییم بشر خودش در هر عصری یک جور باید باشد غیر از جوری که در عصر دیگر باید باشد و در هر منطقه‌ای یک جور باید باشد غیر از جوری که در منطقهٔ دیگر باید باشد، و اینکه بگوییم انسان می‌تواند آنچنان شخصیت عالی‌ای داشته باشد که در همه جا یک جور باشد ولی مظاهر رفتارش در زمانهای مختلف و شرایط مختلف متفاوت باشد.

طرح یک اشکال

ممکن است کسی بگوید در اسلام دستورهایی هست در مورد خلقیات زن و مرد که پاره‌ای از خلقیات را که برای مرد پسندیده است، برای زن ناپسند معرفی می‌کند و برعکس پاره‌ای از خلقیات را که برای زن پسندیده است، برای مرد ناپسند معرفی می‌نماید. آیا از نظر اسلام مدل اخلاقی و مدل انسانی زن و مرد متفاوت است؟ یعنی از نظر انسانیت، اینها دو نوع انسانند؟ و از نظر اسلام دو طرح برای قالب‌گیری روح اینها پیشنهاد می‌شود؟ زن از نظر آنچه که ما «خُلق» می‌نامیم در یک قالب باید ساخته بشود و مرد در قالب دیگر؟ اگر این‌طور است پس معلوم می‌شود پایهٔ این حرف که خلق، یک حقیقت مطلق و ثابتی است متزلزل است و این سخن، اساسی ندارد. اولین دلیلش این است که در مورد زن و مرد فرق می‌کند.

در **نهج‌البلاغه** جمله‌ای هست که ممکن است همین جمله را کسی طرح بکند. می‌فرماید: **خِیارُ خِصالِ النِّساءِ شِرارُ خِصالِ الرِّجالِ** بهترین خصلتها و خویهای زنان همان بدترین خصلتهای مردان است؛ یعنی چیزهایی که برای زن بهترین خصلت است، برای مرد بدترین خصلت است. سه چیز را ذکر می‌کند: **اَلزَّهْوُ** (تکبر) **وَ الْجُبْنُ** (جبان بودن، ترسو بودن) **وَ الْبُخْلُ** (بخیل و ممسک بودن). می‌دانیم که تکبر یک خلق بسیار بد معرفی شده است و حتی از نظر روانی یک نوع بیماری روانی تلقی می‌شود. جبن و ترس هم که معلوم است، ضعف و ناتوانی است. بخل و امساک هم که پول‌دوستی و مال‌دوستی است. اینها که برای مردها بدترین خلق و خوی‌هاست، در **نهج‌البلاغه** می‌گوید بهترین خلق و خوی زن است و زن باید این خلقها را داشته باشد. این چطور می‌شود؟ بعد حضرت توضیحی می‌دهند که این توضیح، مشکل را حل می‌کند: **فَاِذا کانَتِ الْمَرْأَةُ لَمْ تُمَکِّنْ مِنْ نَفْسِها** زن وقتی که متکبر باشد، مرد بیگانه را به خود راه نمی‌دهد و به عبارت دیگر میان خود و میان مرد بیگانه حریم و دورباش ایجاد می‌کند، **وَ اِذا کانَتْ بَخیلَةً حَفِظَتْ مالَها وَ مالَ بَعْلِها** اگر

ممسک باشد، مال خود و شوهر را نگهداری می‌کند، وَ اِذا کانَتْ جَبانَةً فَرِقَتْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ یَعْرِضُ لَها[1] و اگر ترسو و جبان باشد، از هر حادثه‌ای که پیش می‌آید کنار می‌کشد و احتیاط می‌کند.

پاسخ

ابتدا مطلبی را عرض می‌کنم، اگرچه ممکن است خیال کنید که من می‌خواهم بگویم که این حدیث چندان قوی نیست. ولی این‌طور نیست. ما باید ببینیم که این جمله، اولاً معنی و مفهوم واقعی‌اش چیست و حضرت چه می‌خواهد بگوید؟ ثانیاً آیا با سایر تعلیماتی که در متن اسلام هست و از آن جمله کلمات خود ایشان وفق می‌دهد یا نه؟ مقدمه‌ای که می‌خواهم عرض کنم این است:

تعبیری دارند علمای ادب ـ و غیر علمای ادب هم این حرف را می‌زنند ـ و آن این است که می‌گویند در تعبیرات زبان عربی (در فارسی هم لابد هست و در هر زبانی هست، چون در واقع مربوط به بشر است نه مربوط به یک زبان خاص) در الفاظی که مربوط به حالات روانی انسان است، گاهی لفظ را به کار می‌برند نه به اعتبار خود آن حالت روانی، بلکه به اعتبار اثری که معمولاً در آن حالت روانی از انسان سر می‌زند. مثلاً مهربانی: خود مهربانی یا رحم (در زبان عربی) یک حالت روانی است و احساسی است در انسان. گاهی این کلمه به کار برده می‌شود در مورد خود این احساس به عنوان یک حالت روانی، و گاهی به کار می‌رود در جایی که اثر این کار بروز می‌کند، اعمّ از اینکه خودش وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد. می‌گوییم فلانی با فلان کس مهربانی کرد، یعنی کاری که از نوع کار مهربانانه است انجام داد، اعمّ از اینکه آن حقیقتِ مهربانی در آن وجود دارد یا وجود ندارد. یا مثلاً در مورد خداوند همین لغات انسانی به کار برده می‌شود و حال آنکه این لغات به مفهوم انسانی‌اش در مورد خداوند صادق نیست ولی به مفهوم اثرش صادق است، مثل اینکه می‌گوییم: اَللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ[2] خدا آنها را استهزاء می‌کند، یا می‌گوییم خدا از چنین چیزی حیا می‌کند. «حیا» لغتی است که برای انسان وضع شده و حالت انسان را بیان می‌کند. در انسان حیا یک حالت آزرم، شرم، انفعال، خجلت و تأثّر است، یک حالت روانی

---

١. نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، حکمت ٢٢۶
٢. بقره / ١۵

است. بدون شک حیای به معنای شرم پیدا کردن، آن حالت روانی‌ای که در انسان پدید می‌آید، و بالاخره تأثّر و انفعال در مورد خداوند درست نیست. ولی گاهی رفتاری که خدا با انسان می‌کند نظیر حالتی است که از روی حیا و شرم صادر شده باشد، می‌گویند خدا حیا می‌کند. سعدی در اول **گلستان** می‌گوید: بنده‌ای بار اول بخواند دعا مستجاب نشود، بار دوم و بار سوم، بعد خطاب رسد: **یا مَلائِکَتی** جواب بندهٔ مرا بدهید که **فَقَدِ اسْتَحْیَیْتُ مِنْ عَبْدی** [از بنده‌ام حیا کردم و شرمنده شدم.] همچنین استهزاء از نظر انسان یک حالت روانی است که یک بروزاتی دارد، ولی وقتی خدا یک کاری با یک بشری می‌کند که در عمل، او را مانند کسی قرار می‌دهد که شخصی او را در معرض مسخرهٔ مردم قرار داده است، می‌گوید: **اَللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ** خدا استهزاء می‌کند.

اختصاص به خدا ندارد؛ در بسیاری از موارد دیگر، در مورد انسانها هم همین لغات به کار برده می‌شود ولی به اعتبار رفتاری که آن نوع رفتار معمولاً معلول آن حالت است. چگونه؟ سه لغتی که اینجا آمده، تکبر، جبن و بخل است. خود تکبر معلوم است که یک حالت روانی در انسان است. (قبل از اینکه این حدیث را معنی بکنیم برایتان قرائن ذکر می‌کنم). به ما گفته‌اند: **اَلتَّکَبُّرُ مَعَ الْمُتَکَبِّرِ عِبادَةٌ** یعنی با متکبر، تکبر کردن عبادت است. مقصود این است که اگر کسی متکبرانه رفتار می‌کند شما طوری عمل نکنید که او را به تکبرش تشویق کنید، بلکه در مقابل آدمی که متکبرانه رفتار می‌کند متکبرانه رفتار کنید تا دماغش به خاک مالیده شود و دیگر تکبر نداشته باشد. تکبر با متکبر عبادت است، نه اینکه بخواهد بگوید خود تکبر به عنوان یک حالت روانی که خودپسندی و خودبزرگ‌بینی است [ممدوح است و] اگر در مقابل یک آدم متکبر قرار گرفتی تو هم واقعاً خودبزرگ‌بین باش، بلکه می‌خواهد بگوید تو همیشه باید متواضع باشی، روحت همیشه باید متواضع باشد، ولی رفتارت با یک آدم متکبر متکبرانه باشد تا دماغ او را به خاک بمالی. پس در اینجا تکبر با متکبر به عنوان «خُلق» توصیه نشده است، تکبر به عنوان یک رفتار که شبیه رفتار یک آدم متکبر است توصیه شده است.

دستور پیغمبر در عمرة القضاء

عمرة القضاء عمره‌ای بود که در سال هفتم هجری پیغمبر اکرم بعد از قراردادی که در حدیبیه بسته بودند به مکه مشرّف شدند. و جریان حدیبیه این بود که کفار مانع شدند که پیغمبر داخل مکه شود و پیغمبر از نزدیک مکه برگشت به شرط اینکه بعد برگردند، و

برگشتند. مکه هنوز مسلمان نبود و کافر بود و دشمن. طبق قرارداد، اجازه دادند مسلمین بیایند. اما برای اینکه با مسلمین تلاقی نکنند و چشم غیرمسلمانها به مسلمین نیفتد که تحت تأثیرشان قرار بگیرند، دستور عمومی صادر کردند که همه از خانه‌های مکه خارج بشوید و بروید بیرون از مکه که اصلاً مسلمین را نبینید، و آنها هم سه روز در مکه می‌مانند و بعد از سه روز می‌روند. قرارداد هم این‌طور بود.

وقتی مسلمین وارد شدند، قریش، زن و مرد و بچه، همه بیرون رفته بودند ولی از کوههای اطراف، آن طرف‌تر نرفته بودند و بالای کوهها بودند. پیغمبر اکرم می‌دانست که اینها از دور مراقب مسلمین هستند. دستور داد که جامهٔ احرام را از روی یک شانه‌تان پایین بیندازید و در حالی که طواف می‌کنید، مردانه و باصلابت و شجاعت هروله کنید. و یگانه طوافی که در زمان پیغمبر، مسلمین طواف کردند در حالی که وقتی که طواف می‌کردند مثل وقتی بود که در میدان جنگ دارند عمل می‌کنند آن طواف بود، برای اینکه آنها مسلمین را در مظهر قدرت و شوکت ببینند، در صورتی که موقع موقع عبادت است و حالت حالت دعا و تضرّع و تواضع. ولی در آنجا پیغمبر اکرم می‌خواست که مسلمین، بزرگ‌منشانه و بلکه متکبرانه رفتار کنند اما نمی‌خواست که آنها واقعاً متکبر باشند.

مثال دیگر: دستور داده شده است که در میدان جنگ متکبرانه رفتار کنید، یعنی رشید و بی‌اعتنا راه بروید، درست مثل یک آدم متکبر، که امیرالمؤمنین ظاهراً در جنگ خندق بعد از آنکه عمرو را کشت، وقتی که از میدان به طرف مسلمین می‌آمد قدمها را آهسته برمی‌داشت و خودش را خیلی رشید گرفته بود و متکبرانه می‌آمد. پیغمبر اکرم فرمود: این نوع راه رفتن راه رفتنی است که خداوند جز در این موقع آن را مبغوض می‌دارد.

این، رفتار متکبرانه است ولی اسلام خود تکبر را در میدان جنگ هم مبغوض می‌دارد و در همه جا مبغوض می‌دارد. هیچ یک از افرادی که وارد فقه الحدیث هستند نگفته است که خود تکبر به عنوان یک خلق و خوی و یک حالت روانی استثناءپذیر است، در میدان جنگ خوب است، در غیر میدان جنگ بد است، در کجا خوب است، در کجا بد.

پس «تکبر» در این موارد یعنی رفتار متکبرانه. اینجا هم در مورد زن ـ به قرینهٔ اینکه می‌گوید: لَمْ تُمَكِّنْ مِنْ نَفْسِها ـ نمی‌گوید زن خوب است متکبر باشد مطلقاً، حتی با زنان دیگر. نه، زن با زنان دیگر نباید متکبر باشد. با محارم خودش چطور؟ با شوهرش، با پدرش، با برادرش، با عمویش، با دایی‌اش. بدیهی است که با اینها نیز نباید متکبر باشد.

انسان هم که دو جور خلق نمی‌تواند داشته باشد. آدم یا متکبر است یا متکبر نیست. این حدیث می‌گوید زن در مقابل مرد نامحرم رفتارش متکبرانه باشد. البته «زَهْو» که اینجا آمده با کلمه «تکبر» کمی فرق دارد، یعنی رفتارش بزرگ‌منشانه باشد. آن تواضعها و فروتنی‌هایی که مثلاً یک مرد در مقابل مرد دیگر یا یک زن در مقابل زن دیگر و یا یک زن در مقابل یک مرد محرم، از خود نشان می‌دهد که قدم شما روی چشم، دل ما را روشن کردید، تشریف بیاورید و از این قبیل، برای زن شایسته نیست که در مقابل مرد نامحرم از خود نشان دهد و این‌همه خودش را کوچک کند. زن در مقابل یک مرد نامحرم که قرار می‌گیرد، باید خودش را بگیرد. و لهذا می‌فرماید که اگر زن با یک مرد نامحرم این طور رفتار بکند، آن نامحرم همیشه میان خودش و آن زن یک حریم و یک دورباش قائل می‌شود. پس این تکبر مربوط به رفتار شد نه مربوط به خلق. خود حدیث نشان می‌دهد که اگر زن این‌جور باشد، مرد نامحرم را بر خود متمکّن نمی‌کند. ما یک اصلی را همیشه گفته‌ایم که اسلام به طور کلی می‌خواهد یک حریمی، هم عملی مثل آنچه که در مورد پوشش گفته است و هم اخلاقی مثل آنچه که در این‌جور موارد می‌گوید، میان مرد و زن نامحرم وجود داشته باشد، و این حریم جلو آن اشتعالی را که خطر آن همیشه وجود داشته و دارد می‌گیرد.

پس این، رفتار متکبرانه است نه خود تکبر.

مفهوم «جبن» در این حدیث

اما مسئلهٔ جبن. مسئلهٔ جبن نیز اینجا ناظر به مسئلهٔ عفاف زن است نه مسئلهٔ جبن و شجاعت مطلقاً. شجاعت به عنوان خلق روحی که به اصطلاح معروف یعنی قوّت قلب داشتن و نترس بودن و خود را نباختن در مقابل دیگران، برای مرد ممدوح است، برای زن هم ممدوح است. هیچ وقت اسلام نمی‌گوید که مرد خوب است شجاع و قویّ‌القلب باشد ولی زن خوب است ترسو باشد. به چه دلیل؟ به دلیل اینکه اولاً آنچه ما در باب مدح شجاعت و مذمّت جبن داریم ـ که زیاد است ـ اختصاص به زن یا مرد ندارد، هم در مورد مرد است و هم در مورد زن. و ثانیاً سیرهٔ زنان مسلمین این است که همیشه شجاع بوده‌اند، یعنی زنان شجاع مسلمین مورد تمجید و تبجیل قرار گرفته‌اند، چون شجاعت یعنی نترس بودن و باک نداشتن و اینکه انسان وقتی در مقابل خطر قرار می‌گیرد فکر جان یا مال، او را نترساند و عقب‌نشینی نکند، فداکار باشد؛ حاضر باشد از جانش، از مالش

و از حیثیتش بگذرد و در مقابل دشمن بایستد.

داستان صفیّه دختر عبدالمطّلب

مثلاً ما می‌بینیم در تاریخ اسلام داستان صفیّه دختر عبدالمطّلب به عنوان یک داستان حماسی و قابل تمجید و اینکه از یک زن هاشمی چنین انتظار می‌رود، نقل شده است. در جنگ خندق که مسلمین محصور بودند و کفار آنها را محاصره کرده بودند، پیغمبر اکرم زنها را در یک حصار مخصوصی در یک محل معینی قرار داده بود. مردی است به نام حَسّان بن ثابت، شاعر معروف، و به اصطلاح شاعر مُفلِقی است یعنی از شعرای بسیار زبردست است و با زبانش هم خیلی به اسلام خدمت کرده و شاعر مُخَضْرَم هم هست، یعنی هم در دورهٔ جاهلیت شاعر بوده است و هم در دورهٔ اسلام، و او را از شعرای درجهٔ اول عرب می‌شمارند. او نیز مانند اکثر شعرای دیگر و مانند اکثر کسانی که شغلشان حرف زدن است و نیرویشان بیشتر در حرف زدن مصرف می‌شود و قهراً در عمل کوتاه هستند [در عمل ناتوان بود.] آنجا که دیگر پای عمل و جنگ به میان آمد، میدان جنگ را رها کرد و رفت در میان زنها مخفی شد. اتفاقاً یکی از افراد دشمن آمد و وقتی اطلاع پیدا کرد که اینجا زنها هستند، به همان دژ زنها حمله کرد. زنها به حسّان گفتند: بلندشو شمشیر را بردار، دشمن آمد. ولی او این کار را نکرد، مثل بعضی‌های دیگر چادر سرش کرد[1] رفت آن عقبها مخفی شد. ولی اینجا دیگر جای این نبود که زنان شجاعت به خرج ندهند. صفیّه دختر عبدالمطّلب مردانه آمد جلو، شمشیر را برداشت، زد و آن مرد را از پا درآورد.

یا شجاعت حضرت زهرا و یا شجاعت حضرت زینب. ما می‌بینیم که از نظر قوّت و قدرت قلب و حماسه داشتن روح و نترسیدن از کشته شدن، حضرت زینب یک نمونهٔ بسیار عالی اسلامی است و در تاریخ اسلام داستان او به عنوان یک نمونهٔ کامل همیشه نقل شده است. آن چیزی که برای زن گفته‌اند نسبت که به آن باید جبان باشد یعنی عملش جبانانه و محتاطانه باشد، در مورد ترس از جان یا ترس از مال و ثروت نیست، در مورد ترس از عفاف است. آدم شجاع نمی‌ترسد، می‌گوید می‌روم حداکثر کشته می‌شوم، کشته هم شدم با افتخار است. زن در مورد کشته شدن همین جور باید باشد. ولی در

---

۱. [اشاره به عکس‌العمل سران ارتش رضاخان در مقابل اشغال ایران توسط نیروهای متفقین در شهریور ۱۳۲۰ است.]

موردی که عفتش در مقام خطر است یعنی خطرِ این است که عفتش لکه‌دار بشود، جای شجاعت نیست، چون شجاعت یعنی فداکاری [و اگر در اینجا شجاعت به خرج بدهد، یعنی] می‌روم، بگذار عفتم از بین برود. نه، عفت یک امر شخصی نیست که به تو بگویند از آن بگذر تا از یک «خودی» گذشته باشی. عفت یک امری است که تو امانتدار آن هستی. مثل این است که فردی که امین یک شیء گرانبهایی هست و وظیفه‌اش این است که آن شیء گرانبها را به مقصد برساند، در بین راه شجاعتش گل بکند، به جای اینکه همهٔ کوشش او صرف این باشد که شیء گرانبها را به مقصد برساند آن را در معرض خطر قرار بدهد.

یک وقتی آقای همایون[۱] مَثَل خوب و آموزنده‌ای ذکر می‌کرد. می‌گفت: چهل پنجاه سال پیش حمّالی را دیدم که طبَق بزرگی از این جنسهای بار فِتَن عالی ـ که در خانواده‌های سلطنتی یا اعیان و اشراف به ندرت پیدا می‌شود و جزء نفایس یک مملکت است ـ روی سرش بود و از خانه‌ای به خانهٔ دیگر منتقل می‌کرد. در همین حال بعضی از رنود دیدند فرصت خوبی است برای اینکه او را اذیت کنند. آمدند یک عمل اهانت‌آمیزی نسبت به او انجام دادند. من دلم ریخت، گفتم الآن این آدم عصبانی می‌شود و برای اینکه از خودش دفاع کند این طبَق بارفتن را می‌اندازد و همه می‌شکند. ولی دیدم او تحمل کرد، چون می‌فهمید چه باری دارد و اینجا جای شجاعت کردن و دفاع نمودن از خود نیست، اینجا جایی است که باید امانت را به منزل برساند؛ ارزش آن را درک کرد.

زن، حامل یک امانت انسانی

زن به عنوان یک صاحب عفت، حامل یک امانت بزرگ انسانی است نه دارای یک امر شخصی که اگر از آن بگذرد از شخص خودش گذشته؛ اگر بگذرد، به یک امانت انسانی خیانت کرده است. مرد هم باید عفیف باشد، زن هم باید عفیف باشد. ولی می‌دانیم که اگر دنیا را هم از نام تساوی حقوق زن و مرد پر کنند، تشابه حقوق زن و مرد را کسی نمی‌تواند درست کند، و در اینکه زن و مرد دو جنسی هستند که در برخی امور انسانی با یکدیگر مشترک هستند و در برخی دیگر از نظر کیفی با یکدیگر اختلاف دارند تردیدی نیست. و لهذا عفت زن یک امری است که مورد تجاوز مرد قرار می‌گیرد ولی عفت مرد هیچ وقت

---

۱. [از مؤسسین حسینیهٔ ارشاد]

مورد تجاوز زن قرار نمی‌گیرد. ما در دنیای امروز هم در اروپا و آمریکا نیز نشنیده‌ایم که یک وقت بنویسند فلان مرد مورد تجاوز فلان زن قرار گرفت. اساساً وضع زن و مرد متفاوت است و زن هیچ وقت نمی‌تواند در چهرهٔ یک متجاوز به عفت مرد ظاهر شود. این مرد است که می‌تواند متجاوز به عفت زن باشد. همیشه شما می‌بینید دوتا پسر جلو یک دبیرستان دخترانه را که می‌گیرند واقعاً صدتا دختر را اذیت می‌کنند، ولی آیا تا به حال دیده‌اید و امکان چنین چیزی هست که چند تا دختر بیایند جلو دبیرستان پسرانه و مزاحم پسرها بشوند؟! مزاحمت در امر عفاف همیشه از طرف مرد است، و این زن است که در درجهٔ اول باید حافظ و نگهبان این امانت اجتماعی و اخلاقی و انسانی باشد.

این حدیث هم که فقط زن را توصیه می‌کند که رفتارش جبانانه باشد، نمی‌گوید زن در مقابل زن، زن در مقابل شوهر، زن در مقابل محرم خودش و زن در مقابل غیر مسئلهٔ عفت، بلکه می‌گوید زن در مقابل مرد بیگانه و در مسئلهٔ خاص مربوط به عفت. برای یک زن این شجاعت نیست که بگوید: من تنها می‌روم میان خیلی از مردها، هیچ‌طور هم نمی‌شود، من شجاع هستم و نمی‌ترسم. شجاع آن است که در جای فداکاری نترسد، یعنی اگر امانت را از او گرفتند بگوید فداکاری کردم، ولی اگر عفت را از تو گرفتند فداکاری نکرده‌ای، به امانت خیانت کرده‌ای.

بنابراین مسئلهٔ جبن در اینجا که امیرالمؤمنین توصیه می‌کند که زن باید محتاط باشد، به این معنی است که رفتارش باید جبانانه باشد، آنهم نه در مطلق مسائل، نه در مورد خطر جان، نه در مورد خطر مال، نه در مورد خطر حیثیت اجتماعی، بلکه در موردی که عفت در معرض خطر قرار می‌گیرد. توصیه به احتیاط‌کاری زن است.

مفهوم «بخل» در این حدیث

مسئلهٔ بخل هم همین‌جور است. قرآن می‌گوید: وَ مَنْ یوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَاُولٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحونَ[1]. یک حالتی را قرآن به نام «شُحّ نفس» می‌نامد، یعنی گرفتگی روح، پول‌پرستی، اینکه انسان حالتی داشته باشد که اگر بخواهند یک ریال از او بگیرند گویی بخشی از جانش را می‌خواهند از او جدا کنند. اسلامی که دین توحید است، اسلامی که می‌خواهد تعلقات انسان را از بین ببرد و نمی‌خواهد انسان (اعمّ از زن و مرد) به غیر خدا

۱. حشر / ۹

وابسته باشد، آیا چنین احتمالی هست که مثلاً به حضرت زهرا توصیه کند که [مطابق این حدیث] شما خوب است خیلی پول‌پرست باشید، پول را خیلی باید دوست داشته باشید، مال و ثروت را خیلی باید دوست داشته باشید؟! پس چرا اینکه حضرت زهرا می‌آید حتی پیراهن شب عروسی خودش را در راه خدا انفاق می‌کند، در اسلام یک فضیلت بزرگ تلقی شده؟ و واقعاً هم فضیلت بزرگی است.

مقصود از بخل در این حدیث، بخل در مال فردی و شخصی نیست. زن، امانتدار مال شوهر است. مخصوصاً تعبیر دارد: **حَفِظَتْ مالَها وَ مالَ بَعْلِها** که به نظر من یعنی مال مشترکی که مال دو نفرشان هست. به عبارت دیگر و به تعبیر عرفی خودمان، زن در خانه‌داری نباید دست به باد باشد. سخاوتمندی در داخل خانواده، از جیب حاتم بخشیدن است، خصوصاً در نظام اسلامی که آن که درآمد را تحصیل می‌کند مرد است و زن باید مدیر داخلهٔ خانواده باشد و طبعاً این‌طور است که آن کسی که زحمت درآوردن پول را نکشیده ارزش پول را هم آنقدرها درک نمی‌کند. زن از نظر مال مشترکی که در خانواده هست امانتدار است و اگر برای یک ریال هم حساب بکند و از پیش خود نبخشد، این کار او ممدوح است.

پس بخل نیز در اینجا نه بخل به معنای آن صفت نفسانی است که خُلق است، بلکه به معنای رفتار ممسکانه است نه از مال خود بلکه از مال شوهر. و این اختصاص به زن ندارد، در غیر زن هم هست. امیرالمؤمنین، اول جواد و اول ممسک بود. تاریخ این را نشان می‌دهد. اول جواد و بخشنده بود از مال خودش، اول ممسک بود در مالی که امانتدار آن بود یعنی بیت‌المال، که به برادرش عقیل هم حاضر نیست یک ریال از آن مال بدهد. آیا علی علیه‌السلام دو صفت متضاد داشت؟ نه، این دو صفت از نظر خُلق متضاد نبود. رفتن و زحمت کشیدن، غنیمت جنگی به دست آوردن یا قنات جاری کردن و حتی از راه عملگی پول به دست آوردن و بعد آن را به دیگری دادن، این جود است؛ و بیت‌المال مسلمین را به دقت نگهداری کردن وحتی آن شمعی را که مربوط به بیت‌المال است، هنگام کار شخصی خاموش کردن، امانتداری است نه بخل. وقتی آنجا مشغول رسیدگی به حساب بیت‌المال است و شمع هم از بیت‌المال روشن است، چند نفر وارد می‌شوند که کار خصوصی دارند و کارشان مربوط به کار بیت‌المال نیست، فوراً شمع را خاموش می‌کند. چرا خاموش کردی؟ این شمع مربوط به بیت‌المال است، شما کار خصوصی دارید، این کار به آن مربوط نیست. پس بگویند چه آدم ممسک پول‌پرستی است، از اینکه شمعی

مصرف بشود مضایقه دارد! نه، این‌جور نیست. اگر این‌طور باشد، ما باید عثمان را خیلی سخی و جواد بدانیم که بیت‌المال مسلمین را بی‌حساب به این طرف و آن طرف می‌داد. هر انسانی در آن مالی که نسبت به آن مال امانتدار است باید ممسک باشد، ولی به این معنا که رفتارش ممسکانه باشد نه اینکه خلقش امساک باشد. این به خلق ارتباط ندارد.

پس این حدیث که سه چیز را از خلقیات مسلّم زن ذکر کرده است: کبر و جبن و بخل، و اینها را در مورد زن و مرد به دو گونه توصیف نموده است، با اصل نسبی نبودن اخلاق منافاتی ندارد. در مورد جبن عرض کردیم که نقطهٔ مقابلش که شجاعت و قوّت و نیرومندی است، برای زن و مرد هر دو مطلوب است. جبن به معنی خلق، برای زن و مرد هر دو بد است، و شجاعت برای زن و مرد هر دو خوب است.

شجاعت و دفاع از حقیقت

ما در اسلام دو دفاع داریم: یکی دفاع از حق به معنی حقیقت، و دیگر دفاع از حق به معنی حقوق اجتماعی. آنجا که حقایقی دارد در اجتماع پایمال می‌شود، پای امر به معروف و نهی از منکر، مبارزه با منکرات و ترویج و اشاعهٔ آنچه که اسلام آن را نیک می‌شناسد در میان می‌آید. یک دلیل بر اینکه شجاعت به معنی خلق اختصاص به مرد ندارد این است: آیا دفاع از حق به معنی دفاع از حقیقت یا به عبارت دیگر امر به معروف و نهی از منکر، از مختصات مردان است و یا از امور مشترک میان مرد و زن؟ امر به معروف و نهی از منکر یک شرطش شجاعت و نیرومندی است. یک آدم ترسو که نمی‌تواند این مبارزهٔ اجتماعی را انجام دهد. نصّ قرآن کریم است که امر به معروف و نهی از منکر اختصاص به مردها ندارد: اَلْمُؤْمِنونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِیاءُ بَعْضٍ یَأْمُرونَ بِالْمَعْروفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ[1] مردان مؤمن و زنان مؤمن دوستان یکدیگرند ـ و به معنی دقیقترِ «اولیاء» ـ حامیان یکدیگر هستند (ولی حمایت بر اساس اصول اسلام نه بر اساس تمایلات شخصی) و سرپرستان یکدیگر می‌باشند، همان تعبیری که در حدیث آمده: کُلُّکُمْ راعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِیَّتِهِ[2] همه شبانان یکدیگر هستند. مکرر گفته‌ایم ـ و در مقالهٔ «ولاءها و ولایتها» نیز گفته‌ام ـ که معنای «ولیّ» دوست نیست، حمایت و سرپرستی است. گاهی ولیّ اسم

---

۱. توبه / ۷۱

۲. الجامع الصغیر، ص ۹۵

فاعل است یعنی سرپرست، و گاهی اسم مفعول است یعنی سرپرست‌شده. بر وزن «فعیل» است که در لغت عرب، هم به معنی فاعل می‌آید و هم به معنی مفعول. اَلْمُؤْمِنونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِیاءُ بَعْضٍ مردان مؤمن و زنان مؤمن برخی نسبت به برخی [سرپرستی دارند.] هرجا در قرآن «بعض و بعض» می‌آید یعنی هیچ فرق نمی‌کند، دو طرفی است، و ما از این قبیل در مورد زن و مرد زیاد داریم، از جمله در آیهٔ: اَلرِّجالُ قَوّامونَ عَلَی النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلیٰ بَعْضٍ[۱].

در مقاله‌ای از آقای موسوی زنجانی دیدم نکتهٔ خیلی خوبی را متذکر شده‌اند. ایشان گفته بودند که قرآن می‌گوید: اَلرِّجالُ قَوّامونَ عَلَی النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلیٰ بَعْضٍ، نمی‌گوید: بِما فَضَّلَ اللّٰهُ الرِّجالَ عَلَی النِّساءِ. می‌خواهد بگوید: به موجب برتریهایی که بعضی نسبت به بعضی دارند، به موجب مجموع برتریهایی که مرد از جنبه‌ای بر زن و زن از جنبه‌ای بر مرد دارد، وظیفهٔ قوامت مال مرد است، که حرف بسیار درستی است و شاید بیشتر از این احتیاج به بیان داشته باشد. مؤمنین و مؤمنات بعضی‌شان حامی و راعی و سرپرست بعض دیگر هستند؛ که چه می‌کنند؟ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند.

پس در دفاع از حقیقت هیچ فرقی میان مرد و زن نیست، و هر دفاعی اولین شرطش شجاعت و قوّت و نیرومندی است.

شجاعت و دفاع از حقوق اجتماعی

در دفاع از حق به معنی دفاع از حقوق اجتماعی ـ که یک اصل مسلّم در اسلام است ـ باز به قول فقها عمومات ما اختصاص به زن یا مرد ندارد. لا یُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسّوءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلّا مَنْ ظُلِمَ[۲] خدا فریاد کشیدن و بدگویی کردن را دوست نمی‌دارد مگر در مورد مظلوم. کلمهٔ «مَنْ» اختصاص به زن یا مرد ندارد. یا آیهٔ دیگر که دربارهٔ شعر و شاعر می‌گوید:

> وَ الشُّعَراءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغاوونَ. اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فی کُلِّ وادٍ یَهیمونَ. وَ اَنَّهُمْ یَقولونَ ما لا یَفْعَلونَ. اِلَّا الَّذینَ اٰمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ ذَکَرُوا اللّٰهَ کَثیراً وَانْتَصَروا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِموا[۳].

---

۱. نساء / ۳۴
۲. نساء / ۱۴۸
۳. شعراء / ۲۲۴-۲۲۷

قرآن با شعر به معنای آن تخیّل‌بافی‌ها که فقط یکه وسیلهٔ تخدیر و سرگرمی برای افراد بشر است، موافق نیست. [به عبارت دیگر] اسلام با شعر تخیّلی و شعرهایی که صرفاً جنبهٔ سرگرم‌کنندگی و در واقع جنبهٔ تخدیری و جنبهٔ انسان فاسدکنی دارد، موافق نیست. ولی پیغمبر فرمود: اِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِکْمَةً[1]. اسلام با کلام منظوم مخالف نیست. ممکن است در شعری حکمت باشد. آن وقت آن شعر، شعر به آن معنا نیست. قرآن شعرا را [مذمّت می‌کند]، همان شعرایی که در آن زمان بودند و در اغلب زمانها شعرا همان‌جور هستند و در میان آنها افراد معدودی مثل اقبال لاهوری، شاعرمسلکی پیدا می‌شود که شعر را در خدمت هدف خودش قرار داده نه اینکه آن را به عنوان یک هنر هرجا که شد مصرف کند. قرآن می‌گوید: اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فی کُلِّ وادٍ یَهیمونَ. در وادیهای مختلف حیرانند: یک روز مدح این، یک روز مدح آن، یک روز در این موضوع، یک روز در آن موضوع، یک روز یک چیزی را مدح می‌کند، روز دیگر همان چیز را مذمّت می‌کند، که مظهر تامّ و تمام بی‌مسلکی است. ولی اِلَّا الَّذینَ اٰمَنوا مگر شعرای با ایمان و به قول ما مسلکی و هدفدار که شعرشان در خدمت ایمانشان است. امروز اگزیستانسیالیستها می‌گویند ادبیات متعهد، شعر متعهد. حرف قرآن تقریباً همین مطلب است؛ با شعر مخالفت می‌کند مگر با شعر متعهد: اِلّا الَّذینَ اٰمَنوا... وَانْتَصَروا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِموا مگر آنان که مظلوم واقع شدند و با شعر دارند انتصار می‌کنند و کمک می‌خواهند، یعنی شعری که شعار یک مظلوم است در برانگیختن مردم علیه ظالم.

در اینجا هم تعبیر قرآن تعبیر مطلق و اعمّی است [و اختصاص به مرد یا زن ندارد.] همچنین امیرالمؤمنین در تعبیراتشان در **نهج‌البلاغه** دارند که: **لایَمْنَعُ الضَّیْمَ الذَّلیلُ وَ لا یُدْرَکُ الْحَقُّ اِلّا بِالْجِدِّ**[2]. می‌فرماید: آدم ذلیل و زبون هرگز نمی‌تواند ضیم (یعنی خواری و ذلّت ظلم) را از خودش دفع کند، و به حق نتوان رسید مگر با جدّیت و تصمیم.

اینها به تعبیر اصولیون یک عموماتی است که آبی[3] از تخصیص است. اصولیین یک حرف بسیار زیبا و خوبی دارند، می‌گویند بسیاری از عمومات (یعنی کلّیات) قابل استثناء است؛ یک قاعده، یک قانون را ذکر می‌کنیم، بعد برایش استثناء ذکر می‌نماییم. ولی بعضی از عمومات و کلّیات است که آبی از استثناء است؛ یعنی اصلاً لحن و منطق و

۱. در **الغدیر**، ج ۲ / ص ۹ مدارک زیادی برای آن ذکر شده است.
۲. خطبهٔ ۲۹
۳. [یعنی اباکننده]

طرز بیانش می‌گوید من استثناءناپذیر هستم، و اساساً استثناء برای آن معنی ندارد.

شجاعت حضرت زهرا (سلام الله علیها)

این عموماتی که در اینجا آمده است، عمومات استثناءناپذیر و آبی از تخصیص است و بهترین و مسلّمترین دلیلش جریان تاریخی حضرت زهرا (سلام‌الله علیها) و حضرت زینب (سلام‌الله علیها) است. قضیهٔ حضرت زهرا از یک جنبه واقعاً عجیب و فوق‌العاده است. شما در مجموع در نظر بگیرید. از یک طرف علی و زهرا یک زوجی هستند که نشان دادند از جنبهٔ مادی و جمع ثروت، به دنیا و مافیهایش بی‌اعتنا هستند. گفت: وَ ما اَصْنَعُ بِفَدَکٍ وَ غَیْرِ فَدَکٍ؟ وَ النَّفْسُ مَظانُّها فی غَدٍ جَدَثٌ[۱] اصلاً علی چه اعتنا [به فدک] دارد؟

آن که رست از جهان، فدک چه کند آن که جَست از جهت، فلک چه کند

یک آدم جَسته از ابعاد جهان است. به عنوان یک پول و یک ثروت و یک مایهٔ زندگی، واقعاً اینها نشان دادند که به فدک بی‌اعتنا هستند. و از طرف دیگر از مسلّمات تاریخ اسلام است ـ و این روایت معروف را اهل تسنن بیشتر روایت کرده‌اند ـ که در مرض وفات پیغمبر اکرم، حضرت زهرا زیاد گریه می‌کردند. پیامبر اکرم با حضرت زهرا نجوایی کردند و گریهٔ ایشان افزون شد، و بعد از مدتی نجوای دیگری کردند و حضرت زهرا متبسّم شد. و بعدها که از ایشان سؤال کردند که این دو نجوا چه بود، فرمودند: در نجوای اول پدرم به من خبر داد که به طور قطع از دنیا می‌رود. [گریه‌ام] در فراق پدر بود. و در نجوای دوم به من گفت: ولی تو به سرعت به من ملحق می‌شوی. خرسندی‌ام از این جهت بود.

و بعلاوه می‌دانیم ایشان بیمار هم بودند، به طوری که همیشه در بستر بودند. برای ایشان مطلب مسلّم بود که دیگر از عمرشان چیزی باقی نمانده. آنوقت در همین حال فدک را می‌برند. فدک به عنوان یک ثروت برای زهرا ارزشی ندارد، ولی فدک به عنوان یک حق ربوده‌شده و اینکه حق را باید احیا کرد، برای همان زهرا آنقدر ارزش دارد که می‌آید در مسجد مدینه «عَلیٰ حَشَدٍ مِنْ نِسائِها» با یک عده از زنان بنی‌هاشم و زنان علاقه‌مند به ایشان، در حضور خلیفهٔ وقت، و خطبه‌ای به آن غرّایی را در آنجا انشاء

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵: [و مرا با فدک و غیرفدک چه کار؟! در حالی که فردا (پس از مرگ) جایگاه نفس گور است.]

می‌کند و طرف را می‌کوبد و از حق خودشان دفاع می‌کند. چرا نترسید؟ آیا این برخلاف تربیت اسلامی بود؟ برای زن مثلاً سبک بود این کار؟ برای زن زشت بود این کار که بیاید در مسجد مدینه در حضور چند هزار نفر جمعیت، دم از مال دنیا بزند و از حقش دفاع کند؟ نه، هیچ زشت نبود، دفاع از حق بود. همان زهرای بی‌اعتنا به دنیا و مافیها به عنوان یک پول و یک امر مادی و ثروت شخصی و مایهٔ لذت فردی، و همان زهرای مطمئن که تا چند روز دیگر از دنیا می‌رود ـ که انسان وقتی بداند که بزودی از دنیا می‌رود، دیگر مطامعش به مادیات دنیا بکلی از بین می‌رود ـ به عنوان اینکه پاسدار حق است و نباید گذاشت حق قربانی بشود و سنت پایمال کردن حقوق جان بگیرد، می‌آید در کمال شجاعت از حق خودش دفاع می‌کند. شخصاً می‌رود به خانهٔ خلیفهٔ وقت و فرمان را از او می‌گیرد. بعد آن فرمان را به عنف از ایشان می‌گیرند، و سپس به شکل دیگری با امیرالمؤمنین در مسجد مدینه [حاضر می‌شود] و اوضاع عجیبی [پیش می‌آید] که آخر کار که دیگر مجبور شد با آنها در بیفتد رسماً درافتاد.

شجاعت حضرت زینب (سلام‌الله علیها)

یا جریان حضرت زینب (سلام‌الله علیها). اگر برای زن جبن به معنای یک خوی و خلق اخلاقی، خوب بود، حضرت زینب می‌بایست از همهٔ زنهای دیگر ترسوتر و بی‌شخصیت‌تر باشد و به اصطلاح معروف سرش از لاک خودش بیرون نیاید. مگر دم دروازهٔ کوفه کسی زینب را مجبور کرده بود که بیاید سخنرانی بکند؟ مگر سخنرانی قابل اجبار است؟! یا در مجلس ابن‌زیاد مگر کسی زینب را مجبور کرده بود که آنچنان در مقابل ابن زیاد بایستد و حتی به او ناسزا بگوید که واقعاً خطر کشته شدن خودش و کسانش وجود داشت؟! و بالاتر از این، در مجلس یزید است با آن طنطنه و دبدبه که خیلی با مجلس ابن‌زیاد فرق می‌کرد، چون اولاً ابن‌زیاد حاکم بود و یزید خلیفه، و ثانیاً ابن‌زیاد در کوفه بود و یزید در شام، و شام به اعتبار اینکه مجاور با بیزانس (قسطنطنیهٔ آن وقت) بود [شکوه خاصی داشت.] معاویه به بهانهٔ اینکه ما باید شوکت ظاهری اسلام را حفظ کنیم، دستگاه شام را دستگاه قیصری و کسرایی و سلطنتی کرده بود که تواریخ هم نوشته‌اند یک کاخهای تو درتو با درهای تودرتو و فرّاشها بوده است که از این در باید داخل آن در شد، از آن در داخل آن در و... یک بارگاه بسیار عظیم، کرسیهای زرین آنجا نهاده‌اند، سفرا و امرا آنجا نشسته‌اند، یک مجلس فوق‌العاده باابّهتی. ولی این زن اصلاً اینها را به چیزی نمی‌گیرد، به یزید می‌گوید:

تو حقیرتر و کوچکتر از این هستی که من تو را مخاطب خودم قرار بدهم، تو ارزش اینکه من تو را مخاطب خودم قرار بدهم نیز نداری.

آیا یک زن ترسو می‌تواند این کار را بکند؟ نه. در آنجا حداکثر این بود که جان زینب در خطر بود؛ در خطر باشد. از دادن جان که نمی‌ترسید. عزت و شرفش در خطر نبود، برعکس بر عزت و شرفش با این شجاعت افزوده می‌شد.

پس این تفاوت مربوط به یک وضع خاصی است که زن دارد، و تازه این تفاوت در رفتار است نه در اخلاق و شخصیت. از نظر شخصیت اخلاقی هیچ فرقی بین زن و مرد نیست، و می‌دانیم که مرد هم اگر در یک شرایطی امانتدار اجتماع باشد، آنجا که می‌خواهد امانت را حفظ کند دیگر جای بخشندگی و شجاعت نیست، جای عمل متواضعانه نیست؛ آنجا که امانتدار است، جای عمل متکبرانه و محتاطانه و ممسکانه است.

پیوند عبادت با برنامه‌های تربیتی

بحث مختصری [داریم] دربارهٔ عوامل تربیت صحیح و کسب اخلاق صحیح از نظر اسلام، یعنی عواملی که دین مقدس اسلام به آنها توجه کرده است. یکی از آن عوامل، تعقل و تفکر و تعلّم است که قبلاً تحت عنوان «غایات و اهداف» از آن نام بردیم. تعقل و تفکر برای روشن شدن است، یعنی حکم [چراغ] را برای انسان دارد. دربارهٔ این عامل بحث شد. عامل دوم که در اسلام روی آن زیاد تکیه شده است، تقوا و تزکیهٔ نفس است که در خود قرآن کریم به آن تصریح شده است. تقوا و تزکیه موجب پرورش ارادهٔ انسان می‌شود و اراده را برای به کار بستن آماده می‌کند. یعنی روشن شدن به تنهایی کافی نیست، باید روشن شد و باید اقتدار پیدا کرد برای به کار بستن. تقوا و تزکیهٔ نفس به ارادهٔ اخلاقی انسان قدرت و توانایی به کار بستن می‌دهد، و تا حدودی در مکتبهای غیر مذهبی هم هست ولی نه به این شکل که در مکاتب مذهبی وجود دارد.

عامل سوم که منظور ما بیشتر بحث دربارهٔ این عامل است، مسئلهٔ عبادت است به عنوان یک عامل برای تربیت و کسب اخلاق فاضله. همان‌طور که تفکر و تعقل جهت روشن شدن فکر برای قوّهٔ عاقله، و تقوا و تزکیهٔ نفس برای تقویت نیروی اراده در انسان بود، عبادت برای تقویت عشق و علاقهٔ معنوی و ایجاد حرارت ایمانی در انسان است؛ یعنی همان‌طور که ایمان خودش به نوبهٔ خود منشأ عبادت است، عبادت هم تقویت‌کنندهٔ

ایمان است که به این مطلب در متون اسلامی زیاد تصریح شده است، یعنی تأثیر متقابل ایمان و عمل در یکدیگر. ایمان به نوبهٔ خود منشأ عمل می‌شود، و عملی که منبعث از آن ایمان است منشأ تقویت همان ایمان می‌گردد.

روح عبادت

مکرر گفته‌ایم که روح عبادت تذکر است، یعنی یاد خدا بودن و از غفلت از خدا خارج شدن. اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِکْری[1]. و در آیهٔ دیگر می‌فرماید: اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ لَذِکْرُ اللهِ اَکْبَرُ[2].

عبادت که برای تذکر است، در اسلام به عنوان فریضه و نافله زیاد توصیه شده است، و اسلام با موجباتی که روح عبادت یعنی تذکر را از میان می‌برد و غفلت ایجاد می‌کند نیز مبارزه کرده است. هرچه که موجب انصراف و غفلت انسان از خدا بشود به نوعی ممنوع (مکروه یا حرام) است، مثل افراط در خوردن، افراط در گفتن، افراط در معاشرت با افراد و افراط در خوابیدن. البته بعضی از اینها مانند توصیه به پرهیز از پرخوردن ممکن است که علل جسمی هم داشته باشد، یعنی منظورِ بهداشت و حفظ صحت هم در کار باشد ولی قطعاً تنها آن نیست؛ یعنی «قلّة الطّعام» در مسائل اسلامی در ردیفی قرار می‌گیرد که معلوم است هدف، تنها بهداشت و حفظ الصحّة نیست، بلکه همچنین برای این است که روح انسان سبکتر باشد و کمتر موجبات غفلت در انسان پیدا شود.

شکل عبادت و برنامه‌های تربیتی

در اسلام یک خصوصیتی هست و آن این است که با اینکه روح عبادت ارتباط و پیوند بنده با خدا و شکستن دیوار غفلت و توجه به خداست، اما نکتهٔ جالب این است که اسلام به عبادت شکل داده و به شکل هم نهایت اهمیت را داده و در آن شکل نیز یک سلسله برنامه‌های تربیتی را در لباس عبادت وارد کرده است. مثلاً از نظر اینکه قلب انسان می‌خواهد متوجه خدا باشد، این چه اثری دارد که بدن انسان پاک باشد یا نباشد؟ اِنَّ اللهَ یَنْظُرُ اِلیٰ قُلوبِکُمْ وَ لایَنْظُرُ اِلیٰ صُوَرِکُمْ[3]. ما که با بدن نمی‌خواهیم پیش خدا برویم، حالا

---

۱. طه / ۱۴

۲. عنکبوت / ۴۵

۳. الجامع الصغیر، ج ۱ / ص ۷۴ [با تفاوت در عبارت. حدیث از رسول اکرم است.]

بدنمان پاک باشد یا نباشد، ما با دل می‌خواهیم پیش خدا برویم، دلمان باید پاک باشد. ولی اسلام وقتی که عبادت را تشریع می‌کند، چون می‌خواهد مخصوصاً عبادت هم یک اثر خاصی از نظر تربیتی داشته باشد، چیزی را که به عبادت ربط زیادی ندارد ولی در تعلیم و تربیت مؤثر است در لباس عبادت (اعمّ از واجب و مستحب) پیاده می‌کند و در ضمن آن می‌گنجاند، مثل مسئلهٔ غسل، مسئلهٔ وضو، دائم الوضو بودن، دائم الطّهاره بودن ـ که یکی از سنتهای اسلامی است ـ و غسلهای مستحبی به عناوین مختلف. به هرحال [اسلام می‌گوید] به نماز که می‌ایستید، بدن و جامه‌تان پاک باشد. این خود یک برنامهٔ نظافت است در ضمن عبادت.

عبادت و حقوق اجتماعی

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ حقوق است. باز از نظر روح عبادت واقعاً فرق نمی‌کند که ما روی یک فرش غصبی نشسته باشیم و یا روی یک فرش مباح. اینها قراردادهای اجتماعی است که این فرش مال شما باشد وآن فرش مال من، من در مال شما تصرف نکنم و شما در مال من تصرف نکنید. اینها یک دستوراتی است که برای زندگی اجتماعی مفید است و الّا یک واقعیت و حقیقتی نیست که مثلاً اگر این فرش مال من باشد یک کیفیت واقعی داشته باشد و اگر مال شما باشد یک کیفیت واقعی دیگر داشته باشد. مسئلهٔ عبادت یک امر واقعی است؛ یعنی از نظر آن حالت و رابطهٔ روانی که میان انسان و خدا برقرار می‌شود، این امور نمی‌تواند واقعاً اثری در عبادت داشته باشد. بعضی چیزها اثر دارد، مثلاً اگر انسان دچار برخی عوارض جسمی و روحی باشد اصلاً عبادت برهم می‌خورد، و این عوارض مانع حضور قلب و توجه می‌شود. ولی امور مذکور چنین اثری ندارند. معذلک اسلام می‌گوید جایی که در آن نماز می‌خوانی، آبی که با آن وضو می‌گیری، و حتی آن محلی که در آن آب وضوی تو ریخته می‌شود، لباسی که با آن نماز می‌خوانی، تمام آنچه که با این عمل تو ارتباط دارد باید مباح باشد، یعنی نباید حرام باشد، اگر یک نخ غصبی هم در لباس تو باشد این عبادت پذیرفته نیست. این نیز پیاده کردن یک برنامهٔ تربیتی مربوط به حقوق اجتماعی در پیکرهٔ عبادت است، زیرا اگر این شرط را برای عبادت قرار نمی‌دادند ضربه‌ای بر عبادت از آن جهت که عبادت است وارد نمی‌آمد.

نماز و رو به قبله ایستادن

مسئلهٔ دیگر ـ که باز از نماز مثال می‌آوریم ـ این است که [اسلام می‌گوید هنگام نماز] همه رو به یک نقطه بایستند، با اینکه خود اسلام تصریح می‌کند که از نظر واقعیت عبادت رو به هر طرف بایستید فرق نمی‌کند: وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَیْنَمَا تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ[1]. از نظر واقعیت عبادت، ما رو به مشرق یا مغرب، شمال یا جنوب، رو به هر طرف که بایستیم فرق نمی‌کند، یعنی این‌طور نیست که اگر رو به کعبه بایستیم با خدا مواجه هستیم ولی اگر رو به کعبه نایستیم و به طرف دیگر بایستیم با خدا مواجه نیستیم؛ نصّ قرآن است. ولی در عین حال اسلام به خاطر یک مصلحت تربیتی اجتماعی که با روح عبادت ارتباط ندارد یعنی روح عبادت متوقف به آن نیست، چنین استفادهٔ تربیتی‌ای در اینجا می‌کند، می‌گوید بجای اینکه نمازی که می‌خوانی به هر طرف که می‌خواهی باشد، همهٔ مردم رو به یک نقطهٔ معین بایستند تا افراد بفهمند که باید یکجهت باشند؛ یعنی این درسی است برای وحدت و اتحاد و یک جهت داشتن و رو به یک سو بودن. ولی وقتی که می‌خواهد نقطه‌ای را انتخاب کند، چه نقطه‌ای را انتخاب می‌کند؟ (با اینکه می‌گوید نسبت همه جا با خدا متساوی است) اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُضِعَ لِلنّاسِ لَلَّذی بِبَکَّةَ مُبارَکاً[2] یعنی اولین معبد و اولین مسجدی که برای عبادت خدای یگانه ساخته شد. ضمناً ما را با تاریخ گذشته مربوط می‌کند: سنت ابراهیم و قبل از ابراهیم، همه را به یاد آورید. چون درست است که کعبه به دست ابراهیم بنا شد ولی قبل از او هم بوده، و برحسب روایات، ابراهیم آنچه را که در زمان نوح و یا قبل از نوح بنا شده بود تجدید بنا کرد و بعد از تجدید بنای ابراهیم، دیگر باقی ماند؛ یعنی هیچ وقت مدتی نگذشته است که کعبه خراب باشد. هرگاه خراب شده تجدید بنا کرده‌اند، نه اینکه مدت زمانی باشد که مخروب مانده باشد.

خود این انتخاب، احترامی است به عبادت؛ یعنی عبادت آنچنان مهم است که اولین نقطه‌ای که در جهان برای عبادت وضع شده، اولین مسجد، اولین معبد، امروز هم باید رو به آن نقطه بایستید.

در کتاب **خدمات متقابل اسلام و ایران** این بحث را پیش کشیده‌ام. مسئلهٔ تقدیس آتش در میان زردشتی‌ها از قدیم‌الایام یعنی از بیش از هزارسال پیش در آن مجالسِ

---

۱. بقره / ۱۱۵
۲. آل‌عمران / ۹۶

بحثی که تشکیل می‌شد ـ مخصوصاً در زمان مأمون و بعد از آن ـ مطرح بوده است و وقتی مسلمین به زردشتی‌ها به خاطر آتش‌پرست بودن اعتراض می‌کردند، آنها توجیه می‌کردند؛ گاهی می‌گفتند اگر ما آتش‌پرست هستیم شما هم خاک‌پرست هستید برای اینکه رو به کعبه می‌ایستید، و گاهی می‌گفتند ما آتش‌پرست نیستیم آنچنان که شما خاک‌پرست نیستید، ما رو به آتش می‌ایستیم نه اینکه آتش را پرستش می‌کنیم. این حرف در هیچ شکلش حرف درستی نیست. احساسی که یک نفر مسلمان در مورد کعبه دارد و احساسی که یک نفر زردشتی در مورد آتش دارد (و هر دو احساس ناشی از تعلیماتی است که متون موجود دینی به آنها داده است) خیلی فرق می‌کند. یک نفر مسلمان که رو به کعبه می‌ایستد هیچ وقت تصور نمی‌کند که دارد کعبه را تقدیس می‌کند، و حتی در ذهن یک بچه هم نمی‌آید که هنگام رکوع و سجود دارم کعبه را تعظیم می‌کنم. ولی هر آتش‌پرستی دارد آتش را پرستش می‌کند، حالا به هر نوعی؛ به عنوان مظهری [از خدا] یا به هر عنوان دیگر. نمی‌گویند آتش را خالق می‌دانیم. هر بت‌پرستی هم بت را خلق‌کننده نمی‌داند، بلکه آن را تقدیس می‌کند. یک آتش‌پرست نیز آتش را تقدیس می‌کند.

به هر حال اینکه هنگام نماز همه باید رو به یک جهت بایستند، خود نوعی شکل دادن به عبادت است. روح عبادت یک امر مجرّدی است که اگر انسان در گوشۀ خلوتی هم باشد و به قول سعدی سر به جَیْب مراقبت فرو برد و خدا را یاد کند، آن روح برای او حاصل شده است، ولی اسلام چنین عبادتی را قبول ندارد. گذشته از اینکه خود شکلهای مختلف رکوع و سجود از نظر آن تذکر، تأثیراتی دارد (یعنی هر حالتی نمایندۀ یک خضوع و خشوع در حضور پروردگار است) اسلام خواسته این روح را در لباس یک سلسله تربیتهای دیگر که آنها را برای زندگی لازم می‌داند پیاده کند.

تمرین ضبط نفس

یکی از مهمترین خصوصیات شکلی که اسلام به عبادت داده، مسئلۀ تمرین ضبط نفس در هنگام عبادت است. نماز واقعاً عبادت جامع و عجیبی است. البته این خصوصیت در حج هم هست ولی به صورت دیگری، یعنی همان‌جا که انسان مُحرِم می‌شود خود را ضبط می‌کند و [از برخی امور] منع می‌نماید و تمرین [ضبط نفس] می‌کند. روزه هم همین‌طور است، البته به شکل دیگری.

در تمام مدت نماز، خوردن ـ ولو یک ذره قند انسان بخواهد بخورد ـ نباید صورت

گیرد. نماز بسیاری از اصول تربیت اسلامی را در خود گنجانده است. خوردن و آشامیدن در آن ممنوع است، خندیدنْ آن را خراب می‌کند؛ گریستن برای غیر خدا، برای هر موضوعی از موضوعات دیگر خرابش می‌کند، زیرا در حال نماز انسان باید بر تمایلات خود از قبیل خوردن و خوابیدن غلبه کند و بر احساسات خود از قبیل خندیدن و گریستن مسلط باشد و خود را نگه‌دارد؛ هر موجب شدیدی برای خندیدن باشد نباید بخندد، و هر موجب شدیدی برای گریستن باشد نباید بگرید. به چپ و راست متمایل شدن و نگاه کردن، نماز را باطل می‌کند. این یک حالت انضباط جسمی و روحی است؛ انضباط جسمی مثل همین که در حال نماز به چپ و راست یا پشت سر نگاه نکنید، از نظر روحی هم نباید اسیر احساسات بشوید. در آن حال اگر کلامی که از نوع کلام آدمی است (یعنی از کلامهایی که دو انسان با هم می‌گویند) بر زبان انسان جاری شود نماز را باطل می‌کند، تا چه رسد به آنچه که به اصطلاح مُحدِث است یعنی باعث زوال طهارت می‌شود نظیر خوابیدن.

تمرین وقت‌شناسی

[مسئلهٔ دیگری که در باب نماز مورد توجه واقع شده] دقت زیاد نسبت به مسئلهٔ وقت [است] به طوری که دقیقاً روی دقیقه و ثانیهٔ آن حساب می‌شود. بدون شک این امر در روح عبادت و رابطهٔ انسان با خدا مؤثر نیست که مثلاً اگر ما یک دقیقه قبل از زوال ظهر نماز را شروع کنیم آن حالت تقرّب و توجه قلب به خدا پیدا نمی‌شود ولی همین‌قدر که زوال ظهر انجام شد تقرّب ایجاد می‌شود. ولی اسلام این را شرط قرار داده و نخواسته هرج و مرجی از نظر وقت و زمان باشد؛ نوعی وقت‌شناسی و تمرین احترام گزاردن به نظم زمانی و وقتی است. مثلاً نماز را می‌خوانیم، بعد متوجه می‌شویم که در وقت نبوده یا قسمتی از آن در وقت بوده و قسمت دیگر نبوده. این نماز باطل است. ولی اگر شخص اشتباه کرده و عمد نداشته باشد، نمازش را قبل از وقت شروع کند و مثلاً یک رکعت آن در وقت باشد، نمازش درست است.

مسالمت‌طلبی

مسئلهٔ دیگر مسالمت‌طلبی و صلح‌جویی با مردم دیگر است که در متن تعلیمات نماز آمده است. در سورهٔ حمد ـ که خواندن آن در نماز واجب است ـ بعد از حمد و ثنا، خدا را مخاطب قرار می‌دهیم:

اِیّاکَ نَعْبُدُ وَ اِیّاکَ نَسْتَعینُ. اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقیمَ. صِراطَ الَّذینَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضوبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضّالّینَ[۱].

پروردگارا! ما منحصراً تو را پرستش می‌کنیم. پروردگارا! ما منحصراً از تو کمک می‌گیریم. صحبت «ما» است نه «من». با اینکه از نظر روح عبادت هرچه غیر خدا در ذهن انسان نیاید بهتر است، ولی اسلام به خاطر یک مصلحت اجتماعی بسیار مهم، برای اینکه روح یک مسلمان را روح اجتماعی کرده باشد، آن را با چاشنی عبادت به خورد مردم داده و می‌گوید بگویید: اِیّاکَ نَعْبُدُ وَ اِیّاکَ نَسْتَعینُ، اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقیمَ ما عموماً منحصراً تو را پرستش می‌کنیم و منحصراً از تو کمک می‌خواهیم، خدایا همهٔ ما را به راه راست هدایت کن. در اینجا همکاری و همدلی و همگامی کاملاً مشهود است.

و بالاتر، مسئلهٔ صلح و سلم‌طلبی است که در سلامِ نماز مطرح است: اَلسَّلامُ عَلَیْنا وَ عَلیٰ عِبادِ اللهِ الصّالِحینَ. این یک اعلام سلم‌طلبی است ولی نه برای عموم بشر حتی افرادی که باید ریشهٔ آنها را کَند تا بشریت سالم بماند، بلکه برای بندگان صالح و شایستهٔ خداوند؛ یعنی خداوندا! من با هیچ بندهٔ درستِ تو سرِ جنگ و ستیز ندارم.

نیّت

خود مسئلهٔ نیّت هم یکی از مسائلی است که به آن خیلی توجه شده؛ یعنی از مسلّمات فقه اسلامی است که روح عبادت به طور کلی نیّت است. پیغمبر اکرم فرمود: لاعَمَلَ اِلّا بِنِیَّةٍ[۲]، یا: لِکُلِّ امْرِئٍ ما نَویٰ[۳] برای هرکسی همان است که نیّت و قصد کرده و خواسته است. کاری که همین‌طور پیدا شود، ارزش ندارد. کاری که از روی نیّت و قصد و آگاهی و انتخاب و توجه به هدف پیدا شود، باارزش است. کاری که انسان انجام می‌دهد دو جور است: یک وقت انسان کاری را ماشین‌وار انجام می‌دهد که گویی یک ماشین است که دارد کار می‌کند نه یک انسان (مثل اغلب نمازهایی که ما می‌خوانیم)، و یک وقت کاری را از روی توجه و آگاهی انجام می‌دهد. وقتی که انسان کاری را از روی توجه و آگاهی انجام می‌دهد، هدف و مقصود را در نظر می‌گیرد و به کار خود توجه دارد. آقای بروجردی در باب نیّت،

---

۱. حمد / ۵-۷
۲. اصول کافی، ج ۱ / ص ۷۰
۳. صحیح بخاری، ج ۱ / ص ۲

کافی نمی‌دانستند که داعی در نفس انسان وجود داشته باشد، و اوایل ما تعجب می‌کردیم که در باب نیّت چنین بحثی آقای بروجردی داشته باشند. چون در باب نیّت، اغلب علما داعی را کافی می‌دانند؛ یعنی همین‌قدر که انسان یک انگیزهٔ روحی یعنی قصد قربت داشته باشد کافی است، به طوری که اگر از او بپرسیم چه می‌کنی، بگوید برای خدا نماز می‌خوانم. و اگر غفلت از این مقدار بیشتر شود، هیچ عالمی آن را کافی نمی‌داند. مثلاً انسان نماز می‌خواند؛ اگر وقتی از او می‌پرسند چه می‌کنی، فکر کند و جواب دهد، نماز باطل است؛ یعنی اگر حد غفلت و ماشین‌واری کار به اینجا برسد که اگر از او بپرسیم چه می‌کنی، کمی فکر کند و بعد جواب دهد، به اجماع علما نماز باطل است. ولی مرحوم آقای بروجردی یک حرف دیگری هم می‌گفتند و آن اینکه اساساً در ابتدای عمل، این مقدار توجه که داعی شخص به عملْ قصد قربت باشد به طوری که غفلت نداشته باشد، کافی نیست بلکه باید در قلب خود خطور دهد که گویی خودش دارد با خودش حرف می‌زند: چهار رکعت نماز ظهر ادائی (به قصد ادا) بجا می‌آورم قربةً الی الله، آن وقت بگوید: **الله اکبر**. البته از لحاظ انگیزه تأثیری ندارد؛ انگیزه بجای خود، ولی وقتی که به این صورت در بیاید، کارْ بیشتر از سطح ناآگاهی به سطح آگاهی می‌آید، یعنی انسان کارش را آگاهانه‌تر انجام می‌دهد.

ارکان نیّت

اسلام هیچ عبادتی را بدون نیّت نمی‌پذیرد، و نیّت از نظر اسلام دارای دو رکن است: یکی اینکه عمل باید از روی توجه باشد نه از روی عادت، آنچنان عادتی که انسان بدون اینکه خودش توجه داشته باشد کأنّه بدنش دارد عمل را انجام می‌دهد، مثل خیلی کارهایی که انسان بدون توجه انجام می‌دهد مانند راه رفتن. انسان وقتی دارد راه می‌رود توجه ندارد که دارد راه می‌رود، از روی بی‌توجهی است. [پس اولین رکن نیّت این است که انسان] باید ذهنش را متمرکز کند به طوری که عمل از روی توجه باشد نه بی‌توجهی. اینکه می‌گویند استدامهٔ نیّت هم شرط است برای همین است. توجهی هم که [در ابتدای نماز] داری کافی نیست؛ یعنی اگر انسان در وسط نماز آنچنان از کار خود غفلت کند که باید متوجهش کرد، نمازش باطل است.

رکن دوم نیّت، اخلاص است و اینکه انگیزهٔ انسان از عمل چیست.

[بنابراین دو رکن نیّت به این شرح است]:

۱. چه می‌کنم؟
۲. برای چه این کار را انجام می‌دهم؟
«چه می‌کنم» اصل نیّت است که حتماً باید برای نزدیکی به خدا و رضای او باشد.

اهمیت نیّت

نیّت آنقدر اهمیت دارد که اگر خود عمل را و نیّتی را که توأم با عمل است اندازه‌گیری کنند، جنبهٔ نیّت بر پیکر عمل رجحان دارد. این، مفهوم آن حدیثی است که پیغمبر اکرم فرمود: **نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ خَیْرٌ مِنْ عَمَلِهِ**[1] نیّت مؤمن از عملش بالاتر است. یعنی چه؟ آیا یعنی نیّتِ بدون عمل از عملِ بدون نیّت بهتر است؟ عملِ بدون نیّت که ارزش ندارد، و همین‌طور نیّتِ بدون عمل. پس چه معنی می‌دهد؟ آیا منظور این است که نیّت مؤمن از عملِ توأم با نیّت او بهتر است؟ بدیهی است که این نیز درست نیست؛ نیّت خالی که از عملِ توأم با نیّت نمی‌تواند بهتر باشد. پس چیست؟ حرفهایی در این زمینه زده شده، ولی جواب روشن است؛ مقصود این است که انسان با عملِ توأم با نیّتش دو کار می‌کند: یکی...[2] [وقتی می‌گوییم روح از بدن اشرف است ممکن است کسی] سؤال کند که روح از بدنِ بدون روح اشرف است (از یک لاشه، چون بدنِ بدون روح یک لاشه است) یا از بدنِ با روح اشرف است؟ روحِ تنها که نمی‌تواند از بدن با روح اشرف باشد، چون بدن با روح همان روح را دارد با یک چیز دیگری. در جواب می‌گوییم : مقصود این است که این موجودِ مرکّب از روح و بدن، آن جزئش بر این جزئش شرافت و برتری دارد.

این نهایت اهتمام اسلام به نیّت را می‌رساند که عمل باید توأم با نیّت باشد، توأم با توجه باشد که انسان بفهمد چه می‌کند و عمل را به صورت ناآگاهانه انجام ندهد.

خاصیت عادت

علمای روان‌شناسی می‌گویند: یک کار همین‌قدر که برای انسان عادت شد، دو خاصیت متضاد در آن به وجود می‌آید. هرچه که بر عادت بودنش افزوده شود و تمرین انسان زیادتر گردد، کارْ سهلتر و ساده‌تر انجام می‌شود. یک ماشین‌نویس که به ماشین‌نویسی

---
۱. کافی، ج ۲ / ص ۸۴
۲. [افتادگی از متن پیاده شده از نوار است.]

عادت می‌کند، هرچه بیشتر عادت می‌کند، کار سریعتر و سهلتر برایش صورت مـی‌گیرد. ولی هرچه بیشتر عادت می‌کند، از توجهش کاسته می‌شود، یعنی از اینکه این عمل او یک عمل ارادی و از روی توجه باشد کاسته می‌شود و به یک عمل غیرارادی نزدیکتر می‌گردد. خاصیت عادت این است. اینکه در اسلام به مسئلهٔ نیّت تا این اندازه توجه شده، بـرای جلوگیری از این است که عبادتها آنچنان عادت نشود که به واسطهٔ عادت، به یک کـار طبیعی و غیر ارادی و غیر فکری و غیر هدفی و کارِ بدون توجه ـ که هدف درک نشود و فقط به پیکر عمل توجه گردد ـ تبدیل شود.

اینها چیزهایی است که ما تنها در نماز اسلامی به دست می‌آوریم و متوجه می‌شویم که بسیاری از برنامه‌های تربیتی به وسیلهٔ این عبادت و در پیکر این عبادت پیاده می‌شود؛ گذشته از اینکه خود این عمل، پرورش عشق و محبت خدا و معنویت در انسان است که روح عبادت است.

دو مسئله است که باید گفته شود: یکی اینکه در اخلاق و تربیت اسلامی بـه چـه اصول و مبانی‌ای توجه شده. در اخلاق و تربیت، صحیح نیست که بگوییم: اخلاق خوب، تربیت خوب. اخلاق خوب و تربیت خوب را باید به دست آورد. کسی نمی‌گوید غیر از این است، ولی عمده این است که هر مکتبی چه سیستم اخلاقی را خـوب مـی‌دانـد و چـه سیستم اخلاقی را بد می‌داند. مکتبهای اخلاقی دنیا که همه اخلاق پیشنهادی خود را به عنوان اخلاق خوب پیشنهاد کرده‌اند تفاوتشان با یکدیگر در حد تضاد است، یعنی حداکثر تباین میانشان هست؛ یک عمل را مکتبی اخلاقی می‌داند و مکتب دیگر ضد اخلاقی. اخلاق علم دستوری است، یعنی علم «چگونه باید بود» و فرمان اینکه ایـن‌طور بـاش. سؤال این است که چگونه باشیم از نظر این مکتب خوب خواهیم بود؟ پس صرف توصیه کردن به اینکه اخلاق خوب داشته باشید، معرّف یک مکتب اخلاقی نمی‌تواند باشد. و شاید مکرر گفته باشیم که پوک‌ترین و بی‌مغزترین حرفها همین حرف منسوب به زردشت است که می‌گوید: گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک. آخر نیکی چه هست؟ مثل این است که از مهندسی برای ساختمان یک مسجد طرح بخواهند، به او بگویند: طرح شما چیست؟ بگوید: یک ساختمان خوب. اول باید دید «خوب» و «ساختمان» در نظر او چیست. یا به یک خیاطی بگویند: چه مدل لباس می‌دوزی؟ بگوید: یک مدل خوب، ولی معلوم نباشد خوب او چگونه است. این است که وقتی مـی‌گوییم اصـول و مـبانی اخـلاق اسـلامی، معنایش این است که ببینیم اسلام چه چیزهایی را اخلاق خوب می‌داند و چه چیزهایی را

اخلاق بد. در این صورت ما می‌توانیم روش اخلاقی و تربیتی اسلام را بفهمیم.

نظریهٔ نیچه

در اکثر مکتبهای اخلاقی دنیا معیار اخلاق را مبارزه با خودی یعنی خودخواهی و خودپرستی می‌دانند؛ یعنی فعل اخلاقی آن فعلی است که هدف انسان از آن فعلْ خود انسان نباشد، برای خود نباشد، و اخلاق آن است که دیوار «خود» خراب شود، دیواری که انسان میان خود و دیگران از خودخواهی کشیده است. فقط دو سه تا از این مکتبها را سراغ داریم که می‌گویند انسان باید «خودش» را پرورش بدهد و «خوب» همین است، مثل حرفهایی که نیچه گفته و اصلاً با تعلیماتی که تحت عنوان غیردوستی و انسان‌دوستی و غیرخواهی و ایثار و غیره گفته شده [مباین است.] می‌گوید این حرفها همه بیخود است، انسان سعادتمند انسانی است که دنبال قدرت و نیرو برود و نفس‌کُشی معنی ندارد، نفس را باید پرورش داد، ترحم به ضعفا معنی ندارد، ضعیف باید از بین برود، اگر کسی در چاه افتاد باید سنگی هم روی او انداخت و او بالاترین گناهش این است که ضعیف است؛ و اگر ما چنین اخلاقی را ترویج کنیم بشریت را تقویت کرده‌ایم، زیرا پس از مدتی انتخاب نسل می‌شود و افراد قوی باقی می‌مانند و بر اثر انتخاب اصلح، بشریت جلو می‌رود، و بزرگترین خیانت را به بشریت آنها کرده‌اند که توصیهٔ کمک به ضعفا کرده‌اند.

این حرف در دنیا غوغایی به راه انداخت، زیرا مسیح را که بیش از همه توصیه به دوستی یکدیگر و کمک به ضعفا کرده است [محکوم می‌کرد] و تعلیمات او را مضرترین تعلیمات به حال جامعهٔ بشر می‌دانست.

مسئلهٔ دیگر که طرح شده این است که ما دو نوع «خودی» داریم. یکی آن «خودی» که باید آن را شکست و خرد کرد، و همان است که اهتمام به آن را نفس‌پروری و نفس‌پرستی و گاهی شهوت‌پرستی می‌نامیم. ولی در عین حال یک نوع «خودی» دیگر هست که باید آن را پرورش داد و تربیت کرد و نباید گذاشت منهدم شود که با انهدام آن، ریشهٔ اخلاق اسلام بکلی قطع می‌شود.

سه نوع اخلاق در جوامع اسلامی

در جوامع اسلامی سه نوع اخلاق داریم:

۱. اخلاق فیلسوفانه یا اخلاق سقراطی که به دلیل اینکه خیلی خشک و علمی بوده،

از محیط علما و فلاسفه تجاوز نکرده و به میان عموم مردم نـرفته است. ولی دو نـوع اخلاق دیگر در میان مردم مؤثر بوده است.

۲. اخلاق عارفانه، یعنی اخلاقی که عرفا و متصوّفه مروّج آن بوده‌اند کـه البـته بـا مقیاس وسیعی مبتنی بر کتاب و سنت است.

۳. اخلاق حدیثی، یعنی اخلاقی که محدّثین با نقل و نشر اخبار و احادیث در میان مردم به وجود آورده‌اند.

این دو نوع اخلاق، وجوه مشترک زیادی دارند گو اینکه در بعضی نقاط ممکن است اختلاف داشته باشند. اخلاق عارفانه محورش مبارزه و مجاهده با نفس بوده است که این البته در اساس، تعلیم صحیحی است و با اخلاقی که در کتاب و سنت ذکر شده نیز وفق می‌دهد، ولی در آن نوعی افراط‌کاری شده است که منجر به یک سلسله تعلیمات که با کتاب و سنت سازگار نیست گردیده و اخلاق اسلامی را یک مقدار از زندگی به مـردگی کشانده است. اینها تحت عنوان مبارزه با نفس و خودخواهی و خودپرستی، آن چیزی را که در اسلام به معنی کرامت نفس و شرافت نفس آمده است و به حفظ آن توصیه شده [نـادیده مـی‌گیرند.] اسـلام بـا نـفس‌پرستی بـه مـعنی شکـم‌پرستی و زن‌پـرستی و یـا پول‌پرستی و جاه‌پرستی مخالف است و با همهٔ اینها اگر بخواهد به صورت معبود درآید مبارزه می‌کند. طبع انسان هم مایل به اینهاست، و به این جهت با اینها مبارزه می‌شود که انسان طبعاً به سوی اینها مایل است. ولی چیزهایی هست که طبع، مایل به آنها نیست و بـا تـوصیه بـاید آنـها را تـقویت کـرد، از قـبیل عـزت‌خواهـی، شـرافت‌خـواهـی و کرامت‌نفس‌خواهی، و این معنایش این است که انسان توجهی به خلاف [آن امور] یعنی به گوهر روح و نفس خود دارد و گوهر روح و نفس خود را برتر می‌داند از پاره‌ای کارها و خلقیات. اهتمام به این «خودی» و زنده کردن این «خود»، با مبارزه کردن با آن «خود» هر دو به سوی یک هدف است و برعکس، کشتن این خود، اثر کشتن آن خود را هم از میان می‌برد.

مثلاً حدیثی است در **نهج‌البلاغه** که می‌فرماید: **مَنْ کَرُمَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ هانَتْ عَـلَیْهِ شَهَواتُهُ**[1] آن که نفسش برایش عزت و شرف داشته باشد و احساس شرافت و کرامت برای نفس خود کند، شهوات در نظرش خوار است؛ یعنی اگر این حس در انسان پیدا شود، زود

۱. حکمت ۴۴۱

شهوت‌پرستی را رها می‌کند. انسان را ارجاع می‌دهد به خودی در درون خودش که به «خود»ت توجه کن، «خودِ»تو یک مقام عالی دارد و برتر است از اینکه آلوده به این چیزها شود. مثل این است که کسی را به تابلوی بسیار زیبایی که دارد آگاه می‌کنیم که: می‌دانی این تابلو چه تابلویی است؟! خیلی عالی و فوق‌العاده است، حیف است اینجا باشد که گرد و غبار و دود بگیرد. تا آن را نمی‌شناسد اهمیت نمی‌دهد، ولی وقتی که شناخت فوراً آن را حفظ می‌کند.

حدیث دیگر از امام هادی است: **مَنْ هانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلاتَأْمَنْ شَرَّهُ**[۱] بترس از آدمی که خودش برای خودش قیمت ندارد؛ آن کسی که حس کرامت نفس، این سرمایۀ عظیم را از دست داده، از چنین آدمی بترس؛ آدمی که احساس شرافت و کرامت در خود نمی‌کند، از شرّ او ایمن مباش.

در آن حدیث معروف عقل و جهل در **تحف‌العقول** (صفحۀ ۳۸۹) چنین آمده: **لا دينَ لِمَنْ لا مُرُوَّةَ لَهُ** کسی که مردانگی ندارد دین ندارد. (دعوت به مردانگی، خود دعوت به نوعی «خود» است). **وَ لا مُرُوَّةَ لِمَنْ لا عَقْلَ لَهُ** و آن که عقل نداشته باشد نمی‌تواند مردانگی داشته باشد. **اِنَّ اَعْظَمَ النّاسِ قَدْراً مَنْ لايَرَى الدُّنْيا لِنَفْسِهِ خَطَراً** از همۀ مردم بلندمرتبه‌تر و عظیم‌القدرتر آن کسی است که برای تمام دنیا به اندازۀ نفس خود ارزش قائل نیست. (البته این نفس‌پرستی نیست). از همۀ مردم، عظیم‌القدرتر آن کسی است که اگر تمام دنیا را یک طرف بگذارند و کرامت و عزت نفس را طرف دیگر، او خودش و عزت نفس خودش را بر تمام دنیا مقدّم می‌دارد، یعنی حاضر نیست شرافت و کرامت خود را لکه‌دار کند در مقابل اینکه تمام نعمتهای دنیا را به او بدهند.

در **نهج‌البلاغه** می‌فرماید: **قَدْرُ الرَّجُلِ عَلىٰ قَدْرِ هِمَّتِهِ** عظمت و اهمیت هرکس به همان اندازه‌ای است که همتش بلند است. **وَ صِدْقُهُ عَلىٰ قَدْرِ مُروءَتِهِ** و راستی و راستگفتاری هرکس به اندازۀ احساس مردانگی اوست. جملۀ عجیبی است! کسی که در خود احساس جوانمردی و مردانگی کند، دروغ نمی‌گوید و دروغ را دون شأن خود می‌داند. (این توجه به شأن خویش داشتن، خود مطلبی است). **وَ عِفَّتُهُ عَلىٰ قَدْرِ غَيْرَتِهِ**[۲] (این هم حرف عجیبی است) عفت و پاکدامنی هرکس در امر جنسی به اندازۀ غیرتمندی اوست؛

---

۱. **تحف‌العقول** (با ترجمه)، ص ۵۱۲، حدیث ۱۴

۲. حکمت ۴۴

یعنی کسی که نسبت به ناموس خود غیرتمند است، به ناموس دیگری تجاوز نمی‌کند و اگر کسی به ناموس دیگران تجاوز کرد، آن غیرت را از دست داده است.

از همهٔ اینها صریحتر جمله‌ای است در وصیت به امام حسن علیه‌السلام: **اَکْرِمْ نَفْسَکَ عَنْ کُلِّ دَنِیَّةٍ** نفس خویش را از هر کار پستی برتر و بالاتر بدار، **وَ اِنْ ساقَتْکَ اِلَی الرَّغائِبِ** هر اندازه نفس، تو را به سوی شهوات و رغبتها بکشاند، تو نفس را از این آلودگیها برتر بدان. **فَاِنَّکَ لَنْ تَعْتاضَ بِما تَبْذُلُ مِنْ نَفْسِکَ عِوَضاً** تو هرچه را از دست بدهی می‌توانی عوضش را به دست آوری مگر آن مقدار که از خود و جانت از دست بدهی؛ اگر نفست را لکه‌دار کنی، آن دیگر عوض ندارد. **وَ لا تَکُنْ عَبْدَ غَیْرِکَ وَ قَدْ جَعَلَکَ اللهُ حُرّاً**[۱] هرگز بندهٔ دیگری مباش زیرا خدا تو را آزاد آفریده است.

ممکن است کسی بگوید اگر آدم می‌خواهد با نفس‌پرستی مبارزه کند، اگر بندهٔ کسی نباشد که بیشتر نفس‌پرستی کرده تا اینکه آزاد باشد. نه، آن نفسی که باید با آن مبارزه کرد غیر از این نفسی است که باید آن را حفظ کرد. این جمله‌ها را علی علیه‌السلام می‌گوید که تمام شعارش مبارزه با هواپرستی و نفس‌پرستی است. معلوم می‌شود که آن هواپرستی و نفس‌پرستی که اسلام با آن مبارزه می‌کند غیر از آن چیزی است که می‌خواهد آن را زنده کند.

محمّد اقبال پاکستانی (در کتاب **اقبال‌شناسی**، ترجمهٔ آقای سید غلامرضا سعیدی) یک بخش اشعار و یا یکی از فصلهای افکارش «فلسفهٔ خودی» است. در میان شعرا تنها کسی که به این نکته (یعنی بازگشت به خود، دریافت خود و پیدا کردن خود) توجه داشته، اقبال است.

امام صادق در حدیثی که در **تحف‌العقول** (صفحهٔ ۳۰۴) هست، می‌فرماید:

وَ لا تَکُنْ فَظّاً غَلیظاً یَکْرَهُ النّاسُ قُرْبَکَ وَ لا تَکُنْ واهِناً یُحَقِّرُکَ مَنْ عَرَفَکَ.

از آن اشخاص تندخو مباش که مردم خوش ندارند به آنها نزدیک شوند، ولی خیلی هم سست و شُل نباش که هرکه تو را می‌بیند تحقیرت کند. یعنی اسلام نمی‌پسندد که یک نفر مسلمان تحت عنوان اینکه با نفس باید مبارزه کرد، خود را به صورت یک فرد پست و

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳۱، قسمت ۴۵

حقیر درآورد که هرکس به او می‌رسد اعتنا به وی نکند. عزت و شرافت را باید حفظ کرد: **وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنینَ**[۱]. قرآن چنین می‌گوید.

نقطهٔ ضعف اخلاق صوفیانه

در اخلاق عارفانه و صوفیانه [نقطهٔ ضعفی وجود دارد] با اینکه [عرفا] به اخلاق اسلامی خیلی خدمت کرده‌اند زیرا مروّج آن بوده‌اند به زبان شعر، نثر و تمثیل، ولی بشر گاهی اشتباه می‌کند. این تعلیم امیرالمؤمنین را ببینید که: **وَ لا تَکُنْ عَبْدَ غَیْرِکَ وَ قَدْ جَعَلَکَ اللّٰهُ حُرّاً** و یا تعلیم امام صادق علیه السلام: **وَ لا تَکُنْ واهِناً یُحَقِّرُکَ مَنْ عَرَفَکَ** [و در مقابل، این قول را ببینید که] ابن‌ابی‌الحدید در **شرح نهج‌البلاغه** می‌گوید:

ابراهیم ادهم[۲] گفت که من هیچ وقت آنقدر خوشحال نشدم که در سه موقع خوشحال شدم[۳]: یکی اینکه یک وقتی سوار بر کشتی بودم. در آنجا مردی بود که مردم را می‌خنداند (آکتور بود) و اهل کشتی دور و بر او را گرفته بودند و او هم بازی در می‌آورد. من هم آنجا بودم. این مرد جزء داستانهایش نقل می‌کرد که ما سرباز بودیم و در فلان جا می‌جنگیدیم و افراد را می‌گرفتیم. بعد برای اینکه بگوید چطور اینها را می‌کشیدیم و می‌آوردیم، به اطراف نگاه کرد دید هیچ کس از من مناسبتر برای کشیدن به صحنه نیست، آمد و موی سرم را گرفت و مرا کشان کشان آورد و گفت: ما این‌جور می‌کشیدیم. بسیار خوشحال شدم، چون دیدم در کشتی هیچ کس از من پست‌تر در نظر او نیست. (و ابن ابی‌الحدید هم این را به عنوان مطلب خوب بیان می‌کند. این، نقطهٔ مقابل گفتهٔ حضرت علی علیه السلام و امام صادق علیه السلام است). در وقت دیگری مریض بودم و در مسجدی خوابیده بودم. موقعی بود که گداها را بیرون می‌کردند. مؤذّن ـ که فرّاش هم بود ـ آمد به من گفت، بلند شو برو بیرون. من مریض بودم و نمی‌توانستم بلند شوم. دید من نمی‌توانم بلند شوم، پای مرا گرفت و از مسجد بیرون انداخت. خیلی خوشحال شدم که در نظر او اینقدر پست هستم. (این شخص تحت عنوان مبارزه با خودپرستی و نفس‌پرستی، حقارت و اهانت را دارد تحمل می‌کند و این را تحت عنوان اخلاق، خاطرهٔ خوش برای خود می‌داند). وقت دیگر پوستینی داشتم، به آن نگاه کردم، نفهمیدم شپش آن بیشتر است یا

---

۱. منافقون / ۸

۲. ابراهیم ادهم امیر بوده، بعد توبه می‌کند و صوفی می‌شود.

۳. البته او از جنبهٔ اخلاقی می‌گوید.

پشمش: فَلَمْ اُمَيِّزْ بَيْنَ شَعْرِهِ وَ الْقَمْلَةِ.

اینها البته با اخلاق اسلامی جور در نمی‌آید. اسلام می‌گوید به دهان آن مرد مسخره‌چی بکوب، یا نظافت را از ایمان می‌داند؛ ولی اینها همه به حساب مخالفت و جهاد با نفس گذاشته شده، و درست نیست.

همچنین ابن ابی‌الحدید نقل می‌کند ـ به عنوان مدح ـ که شخصی یکی از مشاهیر تصوّف را به مهمانی دعوت کرد. او رفت، آن شخص معذرت خواست. دفعهٔ دوم و سوم هم همین‌طور، و او به روی خود نیاورد و اصلاً از این تحقیر ناراحت نشد. (صوفیه از تحقیر ناراحت نمی‌شدند: اَلصُّوفِيَّةُ لايَغْضَبُ وَ لا يَضْجَرُ). آن مرد بعداً او را ستایش کرد که تو خیلی آدم بزرگواری هستی، من سه دفعه به تو توهین کردم و تو ناراحت نشدی. صوفی گفت: نه، این فضیلتی نیست. تو مرا برای خُلقی مدح می‌کنی که سگ هم همین خلق را دارد. به سگ هم اگر نان بدهی می‌آید و اگر ندهی عقب می‌رود. این درویش از این توهین ناراحت نمی‌شود در حالی که آن شخص کرامت انسانی او را لکه‌دار کرده، و بعلاوه در جواب مدح او مدل خود را سگ قرار می‌دهد.

از جنید هم کلامی نقل می‌کنند که یک جمله‌اش جملهٔ خوبی نیست، دو جمله‌اش خوب است. می‌گوید: لايَكونُ العارِفُ عارِفاً حَتّىٰ يَكونَ كَالْأَرْضِ يَطَؤُهُ الْبَرُّ وَ الْفاجِرُ عارف، عارف نیست مگر اینکه مثل زمین بشود که همه او را لگد کنند، كَسَحابٍ يُظِلُّ كُلَّ شَيْءٍ (که البته حرف درستی است) مانند ابر باشد که بر همه سایه اندازد، وَ كَالْمَطَرِ يَسْقى ما يَنْبُتُ وَ ما لا يَنبُتُ و مانند باران باشد که بر زمینِ رویا و بایر ببارد. این هم درست است. حال جملهٔ اول را با این جمله مقایسه کنید: در **وسائل** بابی دارد تحت عنوان کراهت ظلم و اینکه انسان اختیار مال خود را دارد، اختیار شغل خود را دارد و حتی زنش را می‌تواند طلاق دهد، ولی اختیار آبرویش را ندارد و نمی‌تواند بگوید اختیار آبروی خودم را دارم. این یکی از اصول اخلاق اسلامی است: حفظ شرافت و کرامت نفس، که ان شاءالله در جلسهٔ آینده دربارهٔ آن بیشتر بحث می‌کنیم.

کرامت نفس در قرآن و حدیث

در جلسهٔ گذشته بحث ما رسید به مسئلهٔ کرامت نفس و یا عزت نفس و تعبیراتی امثال اینها که در متون تعلیمات اسلامی وارد شده است، و گفته شد این خود مسئله‌ای است که کمتر مورد توجه واقع شده و یا اساساً مورد توجه واقع نشده است و حال آنکه ما ریشه و مبنا و زیربنای اخلاق اسلامی را از همین جا می‌توانیم استنباط و استخراج کنیم، از نوعی بازگشت دادن انسان به خود و متوجه کردن او به شرافت و کرامت ذاتی خویش. اولاً باید ببینیم آیا در متون اسلامی چنین تعبیراتی که از آن توجه دادن انسان به خود و در واقع نوعی ادراک عظمت و اهمیت خود مفهوم باشد، وجود دارد یا نه؟ و اگر وجود دارد، احیاناً با بعضی تعلیمات دیگر اسلام که دربارهٔ نفی خود است تعارض ندارد؟

عزت نفس

در بسیاری از تعبیرات اسلامی این حالت غرور یا مناعت و احساس شرافت، تحت عنوان «عزت نفس» بیان شده است. در رأس اینها تعبیر خود قرآن کریم است که تعبیری حماسی است: **وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ**. عزت اختصاصاً از آنِ مؤمنان است، یعنی مؤمن باید بداند عزت اختصاصاً در انحصار مؤمنان است و اوست که باید عزیز باشد؛ عزت شایستهٔ اوست و او شایستهٔ عزت است. این یک نوع توجه دادن به نفس است.

حدیثی است نبوی: **أُطْلُبُوا الْحَوائِجَ بِعِزَّةِ الْاَنْفُسِ**[1] اگر حاجتی به دیگران دارید از آنها بخواهید، ولی با عزت نفس بخواهید؛ یعنی برای حاجتی که دارید، خودتان را نزد دیگران پست و ذلیل نکنید، عزتتان را حفظ کنید و در حالی که آن را حفظ می‌کنید اگر حاجت و نیازی دارید آن را طرح کنید، نیاز خودتان را با قیمت از دست رفتن عزتتان رفع نکنید.

جملهٔ معروفی است در **نهج‌البلاغه** که حضرت ضمن خطابه‌ای به اصحابشان می‌فرمایند: **فَالْمَوْتُ فی حَیاتِکُمْ مَقْهورینَ وَ الْحَیاةُ فی مَوْتِکُمْ قاهِرینَ**[2]. مردن این است که بمانید ولی مغلوب و مقهور باشید، و زندگی این است که بمیرید ولی پیروز باشید. اینجا اساساً مسئلهٔ عزت و قاهریت و سیادت آنقدر ارزش والایی دارد که اصلاً زندگی بدون آن معنی ندارد؛ اگر باشد مهم نیست که تن انسان روی زمین حرکت کند یا نکند، و اگر نباشد حرکت کردن روی زمین حیات نیست.

به همین تعبیر، شعار معروف حضرت سیدالشهداء است که در روز عاشورا فرمود: **اَلْمَوْتُ اَوْلیٰ مِنْ رُکوبِ الْعارِ**[3] مرگ از متحمل شدن یک ننگ بالاتر است؛ یعنی من فقط عزت می‌خواهم. یا این جملهٔ ایشان: **هَیْهاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ**[4] که شعار دیگری است در آن روز، و تعبیرات دیگری که در خلال عاشورا زیاد گفتند، و هیچ مطلبی جز این مطلب در خلال تاریخ عاشورا موج نمی‌زند: **اِنّی لااَرَی الْمَوْتَ اِلّا سَعادَةً وَ لَا الْحَیاةَ مَعَ الظّالِمینَ اِلّا بَرَماً**[5]. و جزء کلماتی که از ایشان ذکر کرده‌اند این است: **مَوْتٌ فی عِزٍّ خَیْرٌ مِنْ حَیاةٍ فی ذُلٍّ**[6] مردن با عزت از زندگی با ذلت بهتر است.

تعبیر دیگر که به مطلب ما نزدیکتر است، باز از ایشان است: **اَلصِّدْقُ عِزٌّ وَ الْکِذْبُ عَجْزٌ**[7]. از آن جهت انسان باید راستگو باشد که راستی برای انسان عزت است (در اینجا راستی مبنای عزت قرار گرفته) و دروغ گفتن عجز و ناتوانی است؛ آدم ناتوان دروغ می‌گوید، آدم قوی که دروغ نمی‌گوید.

در **نهج‌البلاغه** جملهٔ دوم از حِکَم چنین است: **اَزْریٰ بِنَفْسِهِ مَنِ اسْتَشْعَرَ الطَّمَعَ**، یعنی

---

۱. نهج‌الفصاحه، حدیث ۳۲۵، ص ۶۴
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۵۱
۳. بحارالانوار، ج ۷۸ / ص ۱۲۸
۴. مقتل خوارزمی، ج ۲ / ص ۶
۵. لهوف، ص ۶۹
۶. بحارالانوار، ج ۴۴ / ص ۱۹۲، چاپ جدید
۷. تاریخ یعقوبی، ج ۲ / ص ۲۴۶

آن کسی که طمع را شعار خود قرار داده، حقارت به نفس خود وارد کرده است. اینجا طمع به این جهت محکوم شده است که انسان را خوار می‌کند. مبنای این خُلق پلید، حقارت نفس ذکر شده. وَ رَضِیَ بِالذُّلِّ مَنْ کَشَفَ عَنْ ضُرِّهِ. شرعاً مکروه است که انسان اگر گرفتاری و ابتلایی دارد پیش هرکس که رسید بگوید، چون این امر آدمی را حقیر می‌کند.

حدیثی از حضرت صادق هست که در **داستان راستان** نقل کرده‌ام: مردی آمد خدمت حضرت صادق و شکایت از روزگار کرد که چنین و چنانم، درمانده‌ام و قرض دارم. حضرت مقداری پول به او دادند. او گفت: من مقصودم این نبود که بخواهم چیزی بگیرم، خواستم شرح حالم را بگویم که دعایی بفرمایید. فرمودند: من هم نگفتم مقصود تو این بود، ولی این را بگیر و به مصرف خودت برسان، چیزی هم می‌گویم و آن این است: **وَ لا تُخْبِرِ النّاسَ بِکُلِّ ما اَنْتَ فیهِ فَتَهونَ عَلَیْهِمْ**[1] هر گرفتاری که داری جلو مردم بازگو نکن [زیرا] نزد ایشان خوار می‌شوی و این کار یعنی در زندگی شکست خورده‌ام.

جملهٔ **وَ رَضِیَ بِالذُّلِّ مَنْ کَشَفَ عَنْ ضُرِّهِ** یعنی آن که درد و رنج و ناراحتی خود را جلو مردم بازگو می‌کند به ذلت تن داده. **وَ هانَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ مَنْ اَمَّرَ عَلَیْها لِسانَهُ** هرکس شهواتش را بر خود حکومت دهد نفسش را در مقابل خود خوار کرده. این جمله خیلی پرمعنی است.

جملهٔ دیگری در **نهج‌البلاغه** هست: **اَلْمَنِیَّةُ وَ لا الدَّنِیَّةُ** مرگ و نه پستی، **وَ التَّقَلُّلُ وَ لا التَّوَسُّلُ**[2]. باز همان روح عزت نفس موج می‌زند. انسان چرا دست پیش دیگران دراز کند؟! به کم می‌سازم و دست پیش دیگران دراز نمی‌کنم. سعدی داستانی در **بوستان** دارد که آن را از عارفی نقل می‌کند. ولی این داستان، حدیث است که حضرت امیر از جلو دکان قصابی می‌گذشتند. قصاب گفت: گوشتهای خوبی آورده‌ام. حضرت فرمودند: الآن پول ندارم که بخرم. گفت: من صبر می‌کنم. حضرت فرمودند: من به شکمم می‌گویم که صبر کند.

حدیث دیگری است از حضرت صادق در **تحف‌العقول** که این نیز مربوط به معاشرت است. می‌فرماید: **وَ لاتَکُنْ فَظّاً غَلیظاً یَکْرَهُ النّاسُ قُرْبَکَ**، یعنی تندخو و بدبرخورد مباش که مردم نخواهند با تو معاشرت کنند، **وَ لا تَکُنْ واهِناً یُحَقِّرُکَ مَنْ عَرَفَکَ** و خودت را آنقدر شُل و پست نگیر که هرکس تو را می‌شناسد تحقیرت کند؛ نه فظّ غلیظ باش و نه

---

۱. بحارالانوار، ج ۴۷ / ص ۳۴

۲. حکمت ۳۹۶

واهن. این درست نقطهٔ مقابل آن چیزی است که در جلسهٔ پیش از ابن ابی الحدید نقل کردیم که او از یکی از مشاهیر صوفیه نقل کرده بود که من در سه موقع چقدر خوشحال شدم، یکی مثلاً اینکه در کشتی بودیم و دنبال یک مسخره می‌گشتند که مسخره‌اش کنند، مرا پیدا کردند؛ چون احساس کردم که هیچ کس در نظر اینها از من پست‌تر نیست، خیلی خوشحال شدم. این برخلاف گفتهٔ اسلام است. اینکه انسان در روح خود متواضع باشد غیر از این است که خود را در نظر مردم، پست قرار دهد. در **وسائل**، جلد دوم، صفحهٔ ۲۰۳ از حضرت صادق علیه‌السلام حدیثی نقل می‌کند که امیرالمؤمنین همیشه می‌فرمود: **لِيَجْتَمِعْ فى قَلْبِكَ الْاِفْتِقارُ اِلَى النّاسِ وَ الْاِسْتِغْناءُ عَنْهُمْ** همیشه در قلب خود دو حس متضاد را با هم داشته باش: همیشه احساس کن که به مردم نیازمندی، یعنی مانند یک نیازمند با مردم رفتار کن، و همیشه احساس کن که از مردم بی‌نیازی و مانند یک بی‌نیاز و بی‌اعتنا با مردم رفتار کن. اما این امر در آنِ واحد نسبت به یک چیز که نمی‌شود، لابد نسبت به دو چیز است. خودشان توضیح می‌دهند: **فَيَكونُ افْتِقارُكَ اِلَيْهِمْ فى لينِ كلامِكَ وَ حُسْنِ بِشْرِكَ** اما آن مرحله‌ای که باید مانند یک نیازمند رفتار کنی، در نرمی سخنت است و در حسن سیرت و تواضع و ابتداء به سلام، **وَ يَكونُ اسْتِغْناؤُكَ عَنْهُمْ فى نَزاهَةِ عِرْضِكَ وَ بَقاءِ عِزِّكَ** و آن مرحله‌ای که باید بی‌نیاز باشی و جای تواضع نیست [در حفظ آبرو و بقای عزت توست.] آنجا که پای حیثیت و شرفت در میان است، آنجا که دیدی که اگر بخواهی ذره‌ای نرمش نشان دهی عِرض و آبرو و عزت خودت را از دست می‌دهی، دیگر جای این نیست که رفتار یک نیازمند را داشته باشی، بلکه باید رفتار یک بی‌اعتنا و بی‌نیاز را داشته باشی. این تعبیرات، تعبیراتی بود که ما تحت عنوان «عزت» داشتیم.

بعضی تعبیرات تحت عنوان «علوّ» است، باز مثل تعبیر خود قرآن: **وَ لا تَهِنوا وَ لا تَحْزَنوا وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنينَ**[۱] سست نشوید، محزون هم نباشید، اگر مؤمن باشید شما برتر از همه خواهید بود. مسئلهٔ علوّ و دعوت به آن است.

تعبیر دیگر تعبیر قوّت و نیرومندی است، از نوع بازگشت به نفس است ولی به شکل [احساس قدرت در خود.] حدیثی از حضرت امام حسین خواندیم که: **اَلصِّدْقُ عِزٌّ وَ الْكِذْبُ عَجْزٌ**. دروغ گفتن از زبونی است، آدم نیرومند هرگز دروغ نمی‌گوید. این، متوجه کردن به این نکته است که انسان باید در خود احساس نیرو کند، و هم اینکه دروغ و غیبت و از این

۱. آل‌عمران / ۱۳۹

قبیل از زبونی است، کما اینکه حدیثی در باب غیبت داریم که: **اَلْغیبَةُ جُهْدُ الْعاجِزِ**[۱] یعنی غیبت کردن منتهای کوشش ناتوان است؛ یک آدم نیرومند به خود اجازه نمی‌دهد که پشت سر مردم حرف بزند.

در حدیث دیگری هست: **لِیَکُنْ طَلَبُکَ لِلْمَعیشَةِ فَوْقَ کَسْبِ الْمُضَیِّعِ** دنبال روزی باش ولی دنبال روزی رفتن تو از حد کسانی که خود را تضییع می‌کنند بالاتر باشد، **تَرَفَّعْ نَفْسَکَ عَنْ مَنْزِلَةِ الْواهِنِ الضَّعیفِ**[۲] نفس خود را برتر بگیر از اینکه در مظهر افراد سست و ضعیف درآیی. می‌گوید انسان باید خودش به دنبال روزی خود باشد. در اینجا مسئلهٔ لزوم رفتن دنبال معیشت، از جنبهٔ اخلاقی روی پایهٔ قوّت گذاشته شده، و نرفتن که مطرود و محکوم است به اعتبار ضعف و ناتوانی دانسته شده است.

نفاست نفس

تعبیر دیگری هست و آن «نفاست نفس» است؛ یعنی روح انسان به منزلهٔ یک شیء نفیس تلقی شده، و اخلاق خوب به عنوان اشیاء متناسب با این شیء نفیس و اخلاق رذیله به عنوان اشیاء نامتناسب با این شیء نفیس که آن را از ارزش می‌اندازد تلقی گردیده است. در این تعبیر، انسان دارای یک سرمایهٔ بسیار پرارزش تلقی شده که آن همان خود اوست، و به انسان می‌گویند مواظب باش که این خود را از دست ندهی یا آلوده نکنی زیرا این خود خیلی باارزش و نفیس است.

مثلاً امیرالمؤمنین در نامه‌ای که در **نهج‌البلاغه** است، خطاب به امام حسن می‌فرمایند: **اَکْرِمْ نَفْسَکَ عَنْ کُلِّ دَنِیَّةٍ** نفس خویش را از هر پستی بزرگ بدار، برتر بدار، **فَاِنَّکَ لَنْ تَعْتاضَ بِما تَبْذُلُ مِنْ نَفْسِکَ عِوَضاً** آنچه که از نفس خود ببازی عوض ندارد؛ نفس خود را نباز که آن، گوهری است که آن را با هرچه معامله کنی مغبون هستی. پس تعبیر، تعبیر نفاست و باارزش بودن است و اینکه این شیء باارزش را که مافوق هر ارزشی است (یعنی آنقدر ارزش دارد که هیچ چیزی با آن برابری نمی‌کند) نباید از دست داد. مثل اینکه چیزهایی که تمام حیثیت یک کشور بستگی به آن دارد، برای آن ملت مافوق ارزش و قیمت است؛ یعنی هیچ ملتی ـ ولو اینکه از فقر بخواهد بمیرد ـ حاضر نیست آنها را

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۵۳

۲. وسائل، ج ۱۲ / ص ۳۰

معامله کند، مثل بعضی از آثار نفیس علمی، ادبی و حتی ذوقی. مثلاً مسجد شیخ لطف‌الله برای ایران ارزشی مافوق ارزشهای مادی دارد.

تعبیر دیگری امیرالمؤمنین دارند، می‌فرمایند: **لا دینَ لِمَنْ لا مُرُوَّةَ لَهُ** آن که مردانگی ندارد دین ندارد. (دین اصلاً مردانگی شناخته شده) **وَ لا مُرُوَّةَ لِمَنْ لا عَقْلَ لَهُ** اگر کسی عقل و تشخیص نداشته باشد نمی‌تواند [مروّت داشته و] مرد باشد، **وَ اِنَّ اَعْظَمَ النّاسِ قَدْراً مَنْ لایَرَی الدُّنْیا لِنَفْسِهِ خَطَراً**[۱] از همهٔ مردم باارزش‌تر و بلندمرتبه‌تر، آن کسی است که تمام دنیا را برای بهای خود کم می‌داند. این «خود» چیست که همهٔ دنیا را برای خود کم می‌داند، که اگر همهٔ دنیا را در مقابل آن بدهند او خود را برتر از دنیا و مافیها می‌داند.

تعبیری از حضرت صادق هست در یک رباعی که یک وقت در جلد دوازدهم **بحار** دیدم. رباعی از خود ایشان است که من دو مصراع اولش را حفظ هستم:

اُثامِنُ بِالنَّفْسِ النَّفیسَةِ رَبَّها وَ لَیْسَ لَها فِی الْخَلْقِ کُلِّهِمْ ثَمَنٌ[۲]

من ثمن قرار می‌دهم با این نفس بسیار پرارزش، خدای او را. در همهٔ مخلوقات خدا موجودی پیدا نمی‌شود که ارزشش برابر نفس باشد.

غیرت

تعبیر دیگر تعبیر «غیرت» است، یعنی پاره‌ای از مسائل اخلاقی به حکم این است که غیرت انسان اقتضا می‌کند چنین باشد یا چنین نباشد. مثلاً امیرالمؤمنین می‌فرماید: **قَدْرُ الرَّجُلِ عَلیٰ قَدْرِ هِمَّتِهِ** حد و درجهٔ هرکس به درجه و میزان همت او بستگی دارد، **وَ شَجاعَتُهُ عَلیٰ قَدْرِ اَنَفَتِهِ** و شجاعت او به آن اندازه‌ای است که در خود احساس مردانگی کند، **وَ عِفَّتُهُ عَلیٰ قَدْرِ غَیْرَتِهِ**[۳] عفت هرکس برابر با اندازهٔ غیرت اوست؛ یعنی انسان به هر اندازه که نسبت به ناموس خود احساس غیرت کند نسبت به ناموس دیگران نیز احترام قائل است، یعنی غیرت خودش اجازه نمی‌دهد که به ناموس دیگران تجاوز کند. لذا در تعبیر دیگری فرموده: **ما زَنیٰ غَیورٌ قَطُّ**[۴] آدم باغیرت هرگز زنا نمی‌کند؛ یعنی هرکس که زنا کند و عفت دیگری را پایمال نماید، خودش غیرت ندارد.

---

۱. تحف‌العقول، ص ۴۱۰
۲. بحارالانوار، ج ۴۵ / ص ۲۵
۳. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۴
۴. نهج‌البلاغه، حکمت ۲۹۷

تعبیر دیگر در این زمینه کلمهٔ «حرّیت» است، حرّیت و آزادی و آزادگی. امیرالمؤمنین می‌فرماید: **لاتَکُنْ عَبْدَ غَیْرِکَ وَ قَدْ جَعَلَکَ اللّٰهُ حُرّاً** بندهٔ دیگری مباش زیرا خدا تو را آزاد آفریده است.

تعبیراتی هم دربارهٔ «کرامت نفس» است، مثل: **مَنْ کَرُمَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ هانَتْ عَلَیْهِ شَهَواتُهُ**[1] آن کسی که نفس خود را بزرگ احساس کند، شهوات نمی‌تواند بر او مسلط شود. حضرت هادی می‌فرماید: **مَنْ هانَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ فَلا تَأْمَنْ شَرَّهُ**[2] بترس از آن آدمی که خودش نزد خود خوار است، یعنی پیش خود احساس شرف نمی‌کند.

آیا تناقض است؟

تمام اینها تعبیراتی است که نوعی توجه دادن به «خود» است. از طرفی در خود تعلیمات اسلامی، تعلیمات دیگری می‌بینیم که آنها را بیشتر از اینها می‌شناسیم و نقطهٔ مقابل اینها تلقی می‌شوند. مثلاً وقتی می‌گوییم عزت نفس، پس با تواضع چه کنیم؟! مگر تواضع غیر از تذلّل است؟! اگر بناست که عزت نفس خود را حفظ کنیم پس نباید متواضع باشیم! آیا عزت نفس بر ضد تواضع است یا نه؟ همچنین است علوّ نفس. می‌بینیم در قرآن از یک طرف می‌فرماید: **وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنینَ**، ولی در جای دیگر ارادهٔ علوّ را مذمّت می‌کند، می‌فرماید: **تِلْکَ الدّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذینَ لایُریدونَ عُلُوّاً فِی الْاَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقینَ**[3].

یا مثلاً در باب قوّت و ضعف، ما تا به حال هرچه شنیده‌ایم دربارهٔ ضعف بوده. سعدی می‌گوید:

من آن مورم که در پایم بمالند | نه زنبورم که از نیشم بنالند
چگونه شکر این نعمت گزارم | که زور مردم‌آزاری ندارم

این دیگر بالاترین نعمت است که نمی‌توانم مردم‌آزاری کنم!

یا در مورد نفاست نفس، مگر نفس همان شیء پلیدی نیست که تشبیه به سگ و هرموجود پلیدی شده است؟ پس چطور در اینجا به عنوان یک شیء نفیس معرفی می‌شود؟! و همین‌طور است تعبیرات دیگر از قبیل حرّیت، کرامت و امثال اینها. و اساساً

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۴۱
۲. تحف‌العقول، ص ۵۱۲
۳. قصص / ۸۳

مگر نه این است که در اسلام جهاد با نفس توصیه شده؟ نفس که بناست با او جهاد بشود و به چشم یک دشمن به او نگریسته شود و پیغمبر اکرم فرمود: **اَعْدیٰ عَدُوِّکَ نَفْسُکَ الَّتی بَیْنَ جَنْبَیْکَ**[۱] نفس تو دشمن‌ترین دشمنان توست، پس چطور در اینجا اینقدر محترم شمرده شده؟! همان که باید با او مبارزه کرد[۲]. یا می‌بینیم عُجب مذموم است. عجب مگر غیر از خودبینی و خودبزرگ‌بینی و خود خوب‌بینی است؟ و همین‌طور تکبر که خود بزرگ‌بینی است. اینها با آن تعبیرات چگونه جور می‌آید؟ آیا تناقض است؟ یا نه، تناقض نیست، انسان دارای دو «خود» است. یک «خود» که خوب دیدن او عُجب است، بزرگ دیدن او کبر است، خواستن او خودخواهی و مذموم است، با او باید جهاد کرد، به او باید به چشم یک دشمن نگاه کرد و با هواهای او باید مبارزه کرد؛ و یک «خود» دیگر که باید آن را عزیز و مکرّم و محترم داشت، باید حرّیت و آزادی‌اش را حفظ کرد، باید قوّت و قدرتش را حفظ کرد و آلوده به ضعفش نکرد. اما دو «خود» را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ آیا اینکه انسان دارای دو «خود» است یعنی هرکس دو «من» دارد؟ شک ندارد که هرکسی یک «من» است نه دو «من»، و این قابل قبول نیست که بگوییم انسان [دچار] تعدد شخصیت است. در روان‌شناسی نام یک بیماری را «تعدد شخصیت» گذاشته‌اند، ولی همان بیمار هم واقعاً دو شخص نیست. اگر دو شخص باشد، هرکدام به راه خود می‌روند. یک شخص نامتعادل را گاهی می‌گویند که به بیماری تعدد شخصیت دچار شده، و الّا واقعاً او تعدد شخصیت ندارد. انسان که واقعاً دارای دو «خود» نیست، پس لابد چیز دیگری است.

انسان دارای دو خود به این معناست که دارای یک خود واقعی و حقیقی و یک خود مجازی است که آن خود مجازی ناخود است، و مبارزه با نفس که ما می‌گوییم مبارزه با خود، در واقع مبارزهٔ خود با ناخود است. ما یک خود داریم به عنوان یک خود شخصی و فردی؛ یعنی آنگاه که من می‌گویم «من»، آن وقتی است که خودم را در برابر «من»های

---

۱. محجّة البیضاء، ج ۵ / ص ۶

۲. «کشتن نفس» در احادیث نیامده و تعبیری عرفانی است، ولی «مخالفت با نفس» نص آیهٔ قرآن است: **فَاَمّا مَنْ طَغیٰ وَ اٰثَرَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیا فَاِنَّ الْجَحیمَ هِیَ الْمَأْویٰ وَ اَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَویٰ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَأْویٰ**. (نازعات / ۳۷-۴۱) یا در سورهٔ یوسف آیهٔ ۵۳ می‌فرماید: **وَ ما اُبَرِّئُ نَفْسی اِنَّ النَّفْسَ لَاَمّارَةٌ بِالسّوءِ اِلّا ما رَحِمَ رَبّی** بری نمی‌دارم نفسم را، که نفس امرکننده است به بدی مگر آنکه رحم کرد پروردگارم.

دیگر قرار می‌دهم و در واقع «من»های دیگر را نفی می‌کنم: من، نه شما. چیزی را برای این خود خواستن، یعنی برای این شخص در مقابل اشخاص دیگر و احیاناً بر ضد اشخاص دیگر. هر اندازه که «خود» انسان جنبهٔ شخصی و فردی و جدایی از خودهای دیگر پیدا کند مربوط به «ناخود» اوست، یعنی مربوط به جنبه‌های بدنی و تن است. ولی انسان در باطن ذات خود حقیقتی دارد که اصلاً حقیقت اصلی ذاتش اوست و اینهای دیگر را که به عنوان خود احساس می‌کند، در واقع ناخود را خود احساس می‌کند. او همان چیزی است که قرآن از او به بیان **فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فيهِ مِنْ روحی**[۱] تعبیر می‌کند؛ یعنی یک حقیقتی است نه از سنخ ماده و طبیعت بلکه از سنخ ملکوت و قدرت، و از سنخ عالمی دیگر. به آن خود توجه کردن، یعنی حقیقت انسانیت خویش را دریافتن و شهود کردن. وقتی انسان به او توجه می‌کند، آن را به عنوان محض حقیقت در می‌یابد، چون جوهر او جوهر حقیقت است و با باطل و ضد حقیقت‌ها و پوچها و عدمها ناسازگار است. او چرا با راستی سازگار است؟ چون راستی حقیقت است. و دروغ چون پوچی و نیستی و بی‌حقیقتی است، با او ناسازگار است. اصلاً جنسش با دروغ ناسازگار است. او از سنخ قدرت و ملکوت است، پس با عجز و ضعف و زبونی ناسازگار است؛ از سنخ علم است، با جهل ناسازگار است؛ از سنخ نور است، با ظلمت ناسازگار است؛ از سنخ حرّیت و آزادی است، چون من واقعی انسان آزاد است. او چون از جوهر اراده و حرّیت و آزادی است، پس با ضد آزادیها و ذلت و بردگی ـ اعمّ از اینکه انسان بخواهد بردهٔ انسان دیگری باشد یا بردهٔ شهواتش که ناخود اوست ـ ناسازگار است. از سنخ قداست یعنی تجرّد و ماوراء خاکی بودن است؛ با آلودگیهای خاکی و طبیعی که انسان بخواهد اسیر طبیعت باشد ناسازگار است.

بنابراین، توجه به «من» به عنوان یک فرد که الآن دارم زندگی می‌کنم در مقابل افراد دیگر ـ که جنگها همه به خاطر این است ـ یا به قول عرفا «من» به عنوان یک تن و آنچه از شئون این تن است: خوردن، خوابیدن، شهوات جنسی و هرچه که مربوط به حیات این تن است [آری، توجه به «من» به این عنوان مذموم است] و آن منی که باید آن را تحت کنترل درآورد و به چشم یک دشمن به او نگریست که اختیار را از انسان نگیرد و به چشم یک نوکری که یک وقت چشم ارباب را غافل نبیند، منی است که در مقابل افراد دیگر قرار می‌گیرد. ولی آن «من» که تحت عنوان عزت نفس، قوّت نفس، کرامت

---

۱. حجر / ۲۹

نفس، شرافت نفس، حرّیت نفس از او یاد شده، دیگر من و ما در او وجود ندارد. او همان جوهر قدسی الهی است که در هرکسی هست و لزومی ندارد که کسی آن را به کسی درس بدهد. هرکسی اگر به باطن ذات خود مراجعه کند می‌بیند یک سلسله صفات با او متناسب است و جور می‌آید و یک سلسله صفات را دون شأن خود و پستی و حقارت می‌داند، و همان‌طور که اگر یک تابلوی نفیسی را داخل زباله‌ها بیندازند احساس می‌کند که جای این تابلو آنجا نیست، وقتی که خودش را آلوده می‌بیند [احساس می‌کند که این آلودگی شایستهٔ او نیست.] آن «من» معناست و در مقابل معانی قرار می‌گیرد، این «من» یک فرد است و در مقابل افراد دیگر قرار می‌گیرد. این «من» می‌خواهد حساب خودش را از افراد جدا کند، به او می‌گویند: این کار را نکن؛ آن «من» می‌خواهد خود را از معانی‌ای که دون شأن اوست جدا کند، به او می‌گویند: این کار را بکن.

پس تضاد و منافاتی میان این دو تعبیر نیست که از طرفی به ما دستور مجاهدهٔ نفس و تزکیهٔ نفس داده‌اند و نفس را به این شکل معرفی کرده‌اند که: **وَ اجْعَلْ نَفْسَکَ عَدُوّاً تُجاهِدُهُ**[1] به [نفست به] چشم یک دشمن نگاه کن که با او مبارزه می‌کنی، همیشه به او بدبین باش: **اِنَّ الْمُؤْمِنَ لایُصْبِحُ وَ لایُمْسی اِلّا وَ نَفْسُهُ ظَنونٌ عِنْدَهُ**[2] نفس مؤمن نزد او مورد بدگمانی است؛ و از طرف دیگر می‌گویند نفس خودت را بشناس، نفس خودت را محترم بدار، مکرّم بدار، عزیز بدار، عزتش را حفظ کن، شرافتش را حفظ کن، کرامتش را حفظ کن، حرّیتش را حفظ کن. این، آن گوهر شریف انسانیت انسان است که یک حقیقتی است و در هر کسی این بارقهٔ الهی وجود دارد، و این است که دربارهٔ آن فرموده: **فَاِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی**. او از سنخ عالمی است برتر از این عالم.

پس میان ایندو تلاقی وجود ندارد.

---

۱. وسائل، ج ۱۱ / ص ۱۲۳

۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۷۶

ریشه الهامات اخلاقی

قبل از اینکه بحث امشب را شروع کنیم، چند حدیثی در تتمّهٔ احادیثی که در جلسهٔ گذشته قرائت کردیم ـ و در تأیید آنها ـ ذکر می‌کنیم تا معلوم شود که چه روحی در دستورهای اخلاقی اسلامی هست، و مخصوصاً همان مسئلهٔ احساس عزت و کرامت تا چه اندازه مورد توجه نصوص اسلامی است. حدیثی است در **تحف‌العقول**، صفحهٔ ۲۷۹، از امام سجاد علیه‌السلام که فرمود: **طَلَبُ الْحَوائِجِ اِلَی النّاسِ مَذَلَّةٌ لِلْحَیاةِ وَ مُذْهِبَةٌ لِلْحَیاءِ وَ اسْتِخْفافٌ بِالْوَقارِ وَ هُوَ الْفَقْرُ الْحاضِرُ** دست حاجت نزد مردم دراز کردن، زندگی را پست و خوار می‌کند و حیا و شرم و آزرم را از بین می‌برد، وقار و سنگینی را کم می‌کند و همین خود فقر نقد است؛ یعنی فقر منحصر به نداشتن پول نیست (فقر یعنی نیاز. نداشتن پول، نیاز و فقر است). اظهار این نیازها هم عین فقر است. **وَ قِلَّةُ طَلَبِ الْحَوائِجِ اِلَی النّاسِ هُوَ الْغِنَی الْحاضِرُ** به هر نسبت که انسان کمتر دست حاجت پیش مردم دراز کند، به نوعی غنا و بی‌نیازی نقد نائل شده است.

روح این جمله این است که فقر و غنا منحصر به فقر و غنای مالی نیست؛ باید توجه داشت که فقر و غنای دیگری هم در کار است و انسان نباید اشتباه کند که برای رفع فقر مالی، خود را به فقر دیگری مبتلا کند، و باید ارزش غنای معنوی را بالاتر از ارزش غنای مالی بداند.

جمله‌ای در **نهج‌البلاغه**[۱] هست که می‌فرماید: **ما اَحْسَنَ تَواضُعَ الْاَغْنِیاءِ لِلْفُقَراءِ طَلَباً لِما عِنْدَاللهِ** چقدر نیکوست تواضع و فروتنی ثروتمندان در مقابل نیازمندان به خاطر خدا، **وَ اَحَسَنُ مِنْهُ تیهُ الْفُقَراءِ عَلَی الْاَغْنِیاءِ اتِّکالاً عَلَی اللهِ** و بهتر از آن، تکبر فقراست (یعنی بی‌اعتنایی آنها) در مقابل اغنیا به حکم اتکاء به حق. اینجا مسئله‌ای که از آن تعبیر به «تیه» شده، مفهومی تقریباً مساوی با تفاخر و یا تکبر دارد. ولی البته مقصود تکبر به آن معنای مذموم نیست، منظور حفظ شخصیت است و به خاطر غنا و ثروت سر فرود نیاوردن بلکه گردن فرازی داشتن؛ یعنی ثروت دیگری گردنش را کج و کمرش را خم نکند. می‌فرماید: از تواضع اغنیا زیباتر و نیکوتر، بی‌اعتنایی فقراست نسبت به اغنیا به حکم اتکاء و اتّکال به حق.

باز اینجا می‌خواهد یک نوع حس شرافت نفس و عزت نفس و کرامت نفس را بیدار کند و در واقع نوعی حماسه ایجاد کند.

در حکمت ۲ **نهج‌البلاغه** است که:

اَلْبُخْلُ عارٌ وَ الْجُبْنُ مَنْقَصَةٌ وَ الْفَقْرُ یُخْرِسُ الْفَطِنَ عَنْ حُجَّتِهِ وَ الْمُقِلُّ غَریبٌ فی بَلْدَتِهِ وَ الْعَجْزُ آفَةٌ وَ الصَّبْرُ شَجاعَةٌ وَ الزُّهْدُ ثَرْوَةٌ وَ الْوَرَعُ جُنَّةٌ.

در اینجا بخل و امساک، جبن، فقر (تهیدستی) و ناتوانی نفی شده است ـ که دلایل آن را می‌گوییم ـ و صبر، زهد و ورع اثبات شده به دلایل دیگر. دلایلی که آنها را نفی می‌کند و دلایلی که اینها را اثبات می‌کند، همه بر محور احساس شخصیت انسان برای خود و بر محور احساس عزت و کرامت است. بخل، ننگ است؛ یعنی آدمی که از ننگ ابا دارد نباید مرتکب بخل شود. نمی‌گوید انسان باید بر ضد خودخواهی عمل کند و ننگ و عار را بیشتر تحمل نماید تا نفس را بیشتر کوبیده باشد، بلکه در جهت خلاف می‌گوید. جبن، نقص است برای انسان؛ یعنی انسان نباید این نقص و کمبود و کاستی را تحمل کند. فقر و نیازمندی، آدم باهوش را در استدلالش گنگ می‌کند؛ یعنی اگر انسان در بیان خیلی قوی هم باشد، وقتی که فقیر است و نیازمند، در مقابل یک بی‌نیاز که می‌خواهد حرف بزند زبانش بند می‌آید. پس فقر به این دلیل که انسان را کوچک می‌کند بد است. **اَلْمُقِلُّ**

۱. حکمت ۴۰۶

غَریبٌ فی بَلْدَتِهِ («مقلّ» یعنی کسی که کم دارد) آدمی که تهیدست است (تهیدست با نیازمند فرق می‌کند) در شهر خودش هم غریب است. عجز و ناتوانی برای انسان آفت است نه کمال. در مقابلْ صبر، شجاعت انسان است، خویشتنداری نیرو و قوّت است. زهد ثروت است؛ یعنی یک نوع ثروت، زهد داشتن است که انسان به دیگران محتاج نباشد. ثروت را انسان برای چه می‌خواهد؟ برای بی‌نیازی. خود زهد ورزیدن نوعی بی‌نیازی برای انسان ایجاد می‌کند. وَ الْوَرَعُ جُنَّةٌ و پارسایی سپر انسان است.

این حدیث جزء آن احادیثی است که تحت عنوان «عزت» بیان کردیم. بعضی احادیث را تحت عنوان «نفاست» بیان کردیم. حدیثی از امام سجاد علیه السلام نقل شده که از ایشان سؤال شد: مَنْ اَعْظَمُ النّاسِ خَطَراً؟ از همهٔ مردم مهمتر و باشخصیت‌تر کیست؟ قالَ: مَنْ لَمْ یَرَ الدُّنْیا خَطَراً لِنَفْسِهِ[1] آن کسی که تمام دنیا را با نفس خود برابر نمی‌بیند؛ یعنی برای نفس خود عزت و شرافتی قائل است که اگر تمام دنیا را در یک کفّهٔ ترازو بگذارند و شرافت و کرامت نفس را در کفّهٔ دیگر، حاضر به معامله نیست.

احادیثی در باب کرامت خواندیم، از جمله حدیثی از **تحف‌العقول** از حضرت سجاد علیه السلام که فرمود: مَنْ کَرُمَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ هانَتْ عَلَیْهِ الدُّنْیا[2] هرکه نفس او برایش بزرگوار بود، دنیا در نظرش کوچک می‌شود. همیشه انسان در مقابل چیزی که دارد، آنچه که ندارد [و کم ارزش‌تر است] برایش بی‌اهمیت است. انسان اگر چیزی نداشته باشد، همه چیز نمی‌تواند برای او بی‌اهمیت باشد. ولی وقتی یک شیء بهتر و عظیم‌تری را دارد، آنچه ندارد برایش مهم نیست. می‌خواهد بفرماید که انسان اگر کرامت نفس خودش را دریابد و احساس کند، تمام دنیا در نظرش خوار و کوچک است.

در **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۸۵ دو جمله است که باز بر همین مسئلهٔ کرامت و عزت تکیه دارد و [مفاد آن این است] که راستی و راستگویی، شرف و کرامت است برای بشر، و دروغ سقوط و پستی: اَلصّادِقُ عَلیٰ شَفا مَنْجاةٍ وَ کَرامَةٍ، وَ الْکاذِبُ عَلیٰ شُرُفِ مَهْواةٍ وَ مَهانَةٍ راستگو مشرف بر نجات و کرامت و بزرگواری است، و دروغگو در پرتگاه خواری و سقوط.

در خود قرآن دو آیه داریم که کاملاً مطلب را روشن می‌کند: وَ لا تُطِعْ کُلَّ حَلّافٍ مَهینٍ، هَمّازٍ مَشّاءٍ بِنَمیمٍ[3] سخن افراد زیاد سوگندخور پست را گوش مکن. تکیه روی

---

۱. فی رحاب ائمة اهل البیت، ج ۴ / ص ۷۶
۲. تحف‌العقول، ص ۲۸۸
۳. قلم / ۱۰ و ۱۱

مهانت و پستی است، و در واقع شاید می‌گوید که زیاد سوگند خوردن ناشی از پستی است. انسانی که در خود احساس عزت کند، پشتوانهٔ حرفش را اینقدر سوگند قرار نمی‌دهد و لذا سوگند خوردن، دروغش حرام است، راستش هم امر مکروهی است.

و از این صریحتر، آیهٔ **وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی ٰادَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلیٰ کَثیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضیلاً** است. ما مکرّم داشتیم بنی آدم را. گرامی داشتن دو جور است. یک وقت مثل گرامی داشتن انسانی است انسان دیگر را. این برمی‌گردد به یک امر قراردادی و اعتباری. مثلاً وقتی که شما وارد بر منزل من می‌شوید، من دو جور عکس‌العمل می‌توانم داشته باشم: یکی اینکه چندان اعتنایی به آمدن و رفتن شما نکنم، و دوم اینکه با شما در عمل محترمانه رفتار کنم و تواضع نمایم. ولی وقتی که خدا می‌گوید: **وَ لَقَدْ کَرَّمْنا**، معلوم است که مقصود این نیست که در یک معاشرتی که با انسان داشتیم او را احترام کردیم و بالادست موجودات دیگر نشاندیم. مقصود این است که ما در خلقت و آفرینش، او را مکرّم قرار دادیم؛ یعنی این کرامت و شرافت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش او قرار دادیم، اصلاً کرامت و عزت و بزرگواری جزئی از سرشت انسان و در سرشت انسان است. این است که انسان اگر خود را آنچنان که هست بیابد، کرامت و عزت را می‌یابد.

اینها چیزهایی بود که به عنوان تأیید آنچه که در جلسات گذشته گفتیم، آوردیم.

□

لذات مادی و لذات معنوی

در تکمیل این مطلب باید بگویم مسئله‌ای از قدیم برای بشر مطرح بوده به نام ماده و معنا. امور را تقسیم می‌کرده‌اند به امور مادی و امور معنوی. فعلاً مقصود از امور معنوی امور مجرّد ماوراءالطبیعه (خدا و فرشتگان و غیره) نیست. در متن همین زندگی دنیایی انسان، دو سلسله مسائل وجود دارد: ۱. مادی ۲. معنوی. و یکی از تفاوتهای انسان و حیوان در همین است که در متن زندگی انسان مسائلی مطرح است که محسوس و ملموس نیست، دارای حجم و وزن نیست ولی وجود دارد، مثل همین چیزهایی که ذکر شد. همیشه برای بشر این مسئله مطرح بوده که آزادگی چیست.

قرار در کف آزادگان نگیرد مال   نه صبر در دل عاشق، نه آب در غربال

آنچه که بشر برایش ارزش و قیمت قائل بوده منحصر به امور مادی و جسمانی، امور

محسوس، اموری که حجمی دارد و وزنی و به اصطلاح مشت‌پرکن است، نیست. آب و نان برای انسان باارزش است ولی چیزهای دیگری هم ارزش دارد، مثل آزادگی، آزادی اجتماعی و آزادی عقیده. آزادی عقیده برای انسان یک ارزش خاصی دارد که من هر عقیده‌ای را که دلم می‌خواهد اختیار کنم و بعد هم در عقیدهٔ خودم آزاد باشم، یعنی کسی به خاطر عقیده‌ام مزاحم من نشود. علمای قدیم اینها را به همین تعبیر «امور معنوی» بیان می‌کردند. انسان از نیل به اهداف مادی خود لذت می‌برد و از نیل به اهداف معنوی خود نیز لذت می‌برد، و لهذا لذتهای انسان دوگونه می‌شود: لذتهای مادی و لذتهای معنوی. متقابلاً رنجهای انسان هم دوگونه می‌شود که از نرسیدن به هدفهای مادی یا معنوی، و یا از رسیدن به ضد آنها حاصل می‌شود: رنجهای مادی و رنجهای معنوی.

در روان‌شناسی هم چنین تفسیر می‌کنند و از لذات مادی و لذات معنوی، و آلام و رنجهای مادی و آلام و رنجهای معنوی سخن می‌گویند، و میان اینها فرق می‌گذارند که مثلاً لذات مادی، عضوی است یعنی به یک عضو خاص بستگی دارد، و بعلاوه با یک عامل مادی خارجی ارتباط دارد، یعنی در اثر تلاقی و تماس با یک عامل خارجی پیدا می‌شود، مثل لذت خوردن که اولاً به عضو بستگی دارد (یعنی انسان آن را در یک عضو معین احساس می‌کند، در ذائقه‌اش احساس می‌کند و مثلاً در کف دستش احساس نمی‌کند) و بعلاوه شیئی باید باشد که روی زبان انسان قرار گیرد تا این فعل و انفعال ایجاد شود و لذت دست دهد. اما لذتهای معنوی اولاً به عضو بستگی ندارد، محل ندارد، نمی‌شود یک جایی را نشان داد که اینجا محل این لذت است، و ثانیاً موکول به این نیست که عاملی از خارج با انسان تلاقی پیدا کند. بسا هست خود یک فکر به انسان لذت می‌دهد، مثل لذت افتخاری که به برندهٔ یک مسابقه دست می‌دهد. فرض کنیم یک کسی به عنوان بهترین هنرمند یا نویسنده شناخته می‌شود، اطلاع پیدا می‌کند که در فلان جا از او ستایش کرده‌اند؛ در خود احساس لذت می‌کند. نباید گفت که این هم عامل خارجی دارد و او شنیده. این شنیدن وسیلهٔ اطلاع اوست. لذتش لذت گوش نیست مثل لذتی که از موسیقی می‌برد. این لذت در کجاست؟ در باصره است؟ در سامعه؟ ذائقه؟ نه، او با تمام وجود و در تمام وجود احساس لذت می‌کند بدون اینکه بتواند نقطه‌ای را نشان دهد یا لااقل بتواند فعلاً احساس کند که این، آن نقطه است که دارد لذت می‌برد.

به هر حال، امور مادی و امور معنوی برای انسان مطرح بوده. فلاسفه اعتقاد دارند که لذات سه قسم است: ۱. لذات جسمی ۲. لذات عقلی ۳. لذات واسطه یا وهمی، که

دستهٔ اخیر در مقابل لذات عقلی حقیر است و انسان باید به دنبال لذات عقلی باشد نه وهمی. این است که در دستورهای اخلاقیِ آنها لذات جسمی تقریباً محکوم است یعنی تشویق نمی‌شود، ولی به طور قطع لذات وهمی جزء لذات جسمی و حسی نیستند.

ریشهٔ ارزش

اینجا مسئلهٔ دیگری طرح می‌شود: بشر که این امور را می‌خواهد و به آنها علاقه دارد، پس ناچار برای آنها یک ارزشی قائل است. ارزش همین است که ما در اصطلاح خودمان می‌گوییم: قیمت، بها.

حالا ارزش از کجا پیدا می‌شود و چرا یک چیز ارزش دارد؟ اگر چیزی به هر نوعی مفید باشد و منظوری را تأمین کند و کمالی برای یک درجه از درجات وجود انسان و یک قوّه از قوّه‌های انسان باشد، و از طرف دیگر رایگان نباشد یعنی به سادگی در دسترس او نباشد و قابل انحصار هم باشد، اینجا ارزش پیدا می‌شود. هوا ارزش ندارد، چرا؟ زیرا اولاً رایگان است، یعنی به اندازه‌ای که همه از آن استفاده کنند وجود دارد، و ثانیاً قابل مالکیت و انحصار نیست. ولی در مورد زمین [چنین نیست]؛ عده‌ای زمینها را به خود اختصاص می‌دهند و دیگران را محروم می‌کنند، و از اینجا ارزش به وجود می‌آید.

امور معنوی هم به همین دلیل ارزش پیدا می‌کند. و فرض این است که به همان دلیلی که انسان بالفطره به سوی امور مادی کشش دارد ـ که دلیل آن جز خلقت چیز دیگری نیست ـ به امور معنوی هم کشش دارد. این است که ما امور معنوی را دارای ارزش می‌دانیم ولی ارزش معنوی. مسئلهٔ «انسانیت» به این دلیل مطرح می‌شود که ارزشهای معنوی از مختصات انسان است و ارزشهای مادی از مختصات انسان نیست. انسانیت هر انسانی به این است که ارزشهای معنوی در او نیرومند باشد، و به هر مقدار که او بیشتر پایبند ارزشهای معنوی باشد ما او را در انسانیت کاملتر می‌شماریم.

قدمای ما که این مسائل را به این شکل طرح می‌کردند، روی یک سلسله مبانی طرح می‌کردند که قهراً به بن‌بستی هم برخورد نمی‌کرد. ولی امروز فرنگیها این مسئله را به شکل دیگری طرح کرده‌اند و به همین دلیل دچار بن‌بست شده است؛ هم خودشان به بن‌بست رسیده‌اند و هم بشریت را دچار بن‌بست کرده‌اند. آمده‌اند میان امور مادی و امور معنوی و نیز میان منفعت و ارزش تفکیک کرده‌اند، گفته‌اند یک چیزهایی برای انسان نافع است و یک چیزهایی برای انسان نافع نیست ولی انسان برای آنها ارزش قائل است.

دستهٔ اول امور مادی است. دستهٔ دوم با وجودی که مثل دستهٔ اول نافع نیست ولی انسان برای آنها ارزش قائل است. می‌گوییم چرا؟ چطور چیزی که با واقعیت وجود انسان ارتباط ندارد و کمال‌افزا به انسان نیست و انسان بالذات جویای آن نمی‌باشد، برای انسان ارزش دارد؟! ریشهٔ ارزشها را چگونه ارائه می‌دهید؟! وقتی من چیزی برایم نافع است دنبالش می‌روم. ولی یک چیزی که اساساً برای خیر من، برای سعادت من، برای کمال من هیچ نفعی ندارد، من ارزش برایش قائل باشم؟! و بعد هم برای من کمال انسانی شمرده شود و دیگران بیایند آن را تحسین کنند؟! یک امور فرضی و خیالی و قراردادی.

علت این است که اینها نمی‌خواستند میان ماده و معنا تفکیک کنند، یعنی نخواستند در مقابل ماده به معنایی قائل شوند و نخواستند برای واقعیت انسان یک معنویتی قائل شوند و بگویند آدمی شکم دارد، یک ماوراء شکم هم دارد؛ برای آنچه که شکمش نیاز دارد ارزش قائل است، برای آنچه هم که ماوراء شکمش نیاز دارد ارزش قائل است. آنها نمی‌خواستند ماوراء این قوّهٔ مادی به قوّهٔ دیگری قائل شوند. دیده‌اند ظاهراً برای انسان جز این بنیهٔ مادی چیز دیگری نیست؛ آنچه را که برای بنیهٔ مادی‌اش مفید است به حساب آورده‌اند، ولی چیزی که برای بنیهٔ مادی‌اش مفید نیست خواستنش ضد منطق است، و آنگاه اسم‌گذاری کرده‌اند که انسان برای این دسته امور ارزش قائل است. حال ریشهٔ این ارزش چیست؟ جواب ندارد.

بعضی آمده‌اند گفته‌اند ما به کار خودمان ارزش می‌دهیم؛ ما خود، ارزش را می‌آفرینیم. مگر ارزش، آفریدنی و قراردادی است؟! چیزی که ما می‌توانیم بیافرینیم قراردادها و اعتبارهاست. مگر این یک امر قراردادی است که ما بی‌جهت برای چیزی ارزش بیافرینیم؟! ارزش و منفعت هر دو از یک مقوله‌اند، یعنی از یک جهت یک جور هستند، هردو با واقعیت انسان ارتباط دارند؛ یعنی انسان به دنبال خیر و کمال خود می‌رود و چاره‌ای از این ندارد. منتها انسان تنها این بنیهٔ مادی نیست؛ خیر مادی برای او نوعی ارزش دارد، خیر معنوی نوعی دیگر. ما بجای اینکه بگوییم منفعت (سود) و ارزش، می‌گوییم ماده و معنا یا ارزش مادی و ارزش معنوی، و حرف منطقی همین است، و اینکه دنیای امروز را دنیای تزلزل ارزشها نامیده‌اند برای این است که هم می‌خواهند ریشهٔ ارزشها را بزنند و هم می‌خواهند ارزش را به بشر بدهند و این تناقض است. ریشهٔ ارزشها را با آن نوع انسان‌شناسی که دارند، زدند. وقتی با یک نظریهٔ ماتریالیستی به انسان نگاه می‌کنند و انسان را صرفاً همین بنیهٔ مادی می‌دانند، اخلاق و ارزشهای معنوی و اصالت

بشر و انسانیت، همه بی‌معنی است. وقتی انسان حداکثر این است که مادهٔ پیچیده‌تری از ماده‌های دیگر است، دیگر شرافت یعنی چه؟! آپولو که می‌گویند پنج میلیون جزء و قطعه دارد که اینها را به هم پیوند کرده‌اند، با یک کرسیچه که چهار تکه بیشتر نیست قابل مقایسه نیست ولی آیا برای آپولو حیثیت و شرافت قائلید آن طور که برای یک انسان ارزش و حیثیت قائل هستید؟ نه، آن هیچ فرقی با ماده‌های دیگر نمی‌کند، فقط پیچیده‌تر است. اگر ما انسان را یک ماشین عظیم بدانیم، چنانچه این ماشین به اندازهٔ دنیا هم باشد باز ارزش ندارد. این است که ریشهٔ آن چیزهایی را که خودشان «ارزشها» نامیده‌اند (یا آن چیزی که ما نامش را معنویت گذاشته‌ایم) زده‌اند. ما ماده و معنا را تفکیک نمی‌کنیم و نمی‌گوییم که کسی بی‌منطق چیزی را می‌خواهد، بلکه می‌گوییم [خواستن] هر دو یک نوع منطق دارد؛ محال است که انسان، بی‌منطق دنبال چیزی برود.

خودشناسی، ریشهٔ الهامات اخلاقی

حال که این مطلب دانسته شد، به فلسفهٔ آن چیزی که در اسلام روی آن زیاد تکیه شده است خوب پی می‌بریم. دیدیم که وقتی می‌خواهند انسان را به اخلاق حسنه ـ یا به قول امروزیها به ارزشهای عالی انسانی ـ سوق دهند، او را به یک نوع درون‌نگری متوجه می‌کنند که خودت را، آن خود عقلانی را، آن حقیقت وجودی خودت را با درون‌نگری کشف کن، آنگاه احساس می‌کنی که شرافت خودت را دریافته‌ای. وقتی انسان را به باطن ذاتش سوق می‌دهند، وقتی انسان خودش را می‌بیند [شرافت و کرامت خویش را احساس می‌کند.] این دیگر درس نمی‌خواهد، از همین جا الهام می‌گیرد. یعنی احساس می‌کند که پستی و دنائت با این جوهر عالی سازگار نیست؛ قلب ماهیت کردن، دروغگویی و نفاق با آن سازگار نیست، فحشاء با آن سازگار نیست. این است که انسان با نوعی معرفةالنفس، با توجه به نفس، الهامات اخلاقی را دریافت می‌کند. و این الهامات این‌طور نیست که حتماً یک کسی درسی به گوش انسان گفته باشد، بلکه همان درکِ «خود» کافی است برای این دستور که انسان این کار را باید بکند و آن کار را نباید بکند. و این است معنی: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّٰیها. فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْوٰیها. قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰیها. وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسّٰیها[1].

۱. شمس / ۷–۱۰

عذاب و رضایت وجدان

معنی وجدان و الهامات وجدانی همین جا کاملاً دانسته می‌شود: تذکر نفس، توجه به خود؛ و با توجه به خود، درک کردنِ اینکه چه چیزی ملایم و مناسب با این گوهر و جوهر است و چه چیزی متضاد با اوست و همین حالتی که [به نام عذاب وجدان] در همهٔ مردم کم و بیش وجود دارد. این مسئلهٔ «عذاب وجدان» در بشر چیست؟ مسئلهٔ «رضایت وجدان» چیست؟ واقعاً انسان وقتی یک کارهای خاصی را انجام می‌دهد، در عمق وجدان خویش راضی است و برای خود موفقیت می‌داند که این کار را کرده، و وقتی یک سلسله کارهای دیگر را مرتکب می‌شود، در عمق وجدان خود چنان ناراضی است و چنان یک قوّه‌ای او را سرکوفت و رنج می‌دهد و ناراحت می‌کند که از هر زندان خارجی بدتر است. چقدر از جانیها بوده‌اند که خودشان به پای میز محاکمه آمده‌اند و گفته‌اند مرا بکشید، من مستحق کشتن هستم. این چه احساسی است در انسان که انسان نتواند خودش را تحمل کند؟! اغلب جانیها همین‌طور هستند. در همین داستان کربلا می‌خوانیم که بسیار نادم و دچار کابوس بودند. یکی از آنها به پردهٔ کعبه آویخته بوده که: خدایا مرا بیامرز، اگرچه می‌دانم که نمی‌آمرزی. این جز وجدان او چه بوده؟ خلبان هیروشیما عاقبت، کارش به دارالمجانین کشید. این الهام فجور و تقوا ناشی از همان ادراک ذات است، و این تنها و تنها با فلسفهٔ ماوراء الطبیعی جور در می‌آید که انسان تنها این کالبد و این بدن نیست، و مسئلهٔ انسانیت هم تنها و تنها با این فکر می‌تواند مفهوم و معنی داشته باشد. در آن مقالات «زن روز» مقالهٔ مفصلی نوشتم که دنیای اروپا از یک طرف انسان را بکلی از ارزش ساقط می‌کند و او را جز ماشین چیزی نمی‌داند، و از طرف دیگر سخن از حقوق بشر و حیثیت ذاتی بشر می‌راند. این خیلی حرف مضحکی است که در مقدمهٔ اعلامیهٔ حقوق بشر آمده است:

> نظر به اینکه هر انسانی از انسانها دارای یک حیثیت ذاتی است که به موجب این حیثیت ذاتی از یک نوع شرافتی برخوردار است...

این حیثیت ذاتی چیست؟ انسانی که شما معرفی کرده‌اید با این اتومبیلی که من سوار می‌شوم فرقی ندارد جز اینکه اتومبیل پیچیده‌تری است. پس حیثیت ذاتی معنی ندارد، نه در من و نه در شما. من یک ماشین هستم و شما یک ماشین دیگر هستید. اصلاً بشر با غیر بشر فرق نمی‌کند، همه در حکم ماشین هستند. گاندی در کتاب **این است مذهب من**

جملات بسیار عالی‌ای در این باب دارد.

پس این فلسفه است که گذشته از اینکه به ما می‌شناساند که محور و پایهٔ اخلاق اسلامی چیست و یا لااقل یک پایهٔ اخلاق اسلامی چیست، به ما نشان می‌دهد که این اخلاق بر پایهٔ منطقی قرار گرفته که می‌تواند تمام آنچه را که امروز ارزش اخلاقی می‌گویند ـ و در فلسفه‌های امروز زیر پای این ارزشهای اخلاقی بکلی خالی شده و خالی کرده‌اند ـ توجیه نماید.

تزلزل ارزشها در دنیای غرب

یادم هست یک وقتی در یکی از جلسات، عباراتی از کتاب **نیکنیازی** مهندس بازرگان نقل کردیم که او از یک مقاله‌ای از مجلهٔ «جهان نو» نقل کرده بود از داریوش آشوری؛ خیلی عالی بود و تقریباً در همین زمینه بود که دنیای غرب کاری کرد که همهٔ ارزشهای بشری را متزلزل نمود و زیرپای آنها را خالی کرد، و حالا که خود به نتایج کار خود رسیده می‌خواهد به یک صورت دیگری آن ارزشها را احیا کند، ولی خیلی دیر شده است. آنگاه سخنان سارتر و امثال او را نقل می‌کند و «اصالت بشریتِ» اینها را نقد می‌کند و می‌گوید که سارتر و هایدگر، موهومی را ساخته‌اند و در واقع این موهوم خدای اینهاست. فرض کرده‌اند که بشر یک وجودی در جمع دارد غیر از وجود فردی[۱]، و غیر از افراد چیز دیگری به نام «انسانیت» وجود دارد که دائماً در جریان است و همیشه وجود دارد و هست. و آنچه را که خداشناسان برای خدا گفته‌اند که کار را باید برای خدا کرد، اینها برای بشریت یا خدای موهوم خود می‌گویند که کار را باید برای بشریت و انسانیت انجام داد و برای این خدای موهوم وجود واقعی قائلند و برای خود وجود اعتباری، و فرد را چیزی در مقابل او نمی‌دانند.

اینها در اثر این بن‌بست‌هایی است که در مورد مسائل معنوی و به قول خودشان در مورد ارزشهای انسانی پدید آورده‌اند: مذهب را از اول انکار کردند، اخلاق و تربیت مبتنی بر مذهب را نفی کردند (آنهم براساس فرض ساده‌ای که مذهب براساس ترس از جهنم و به اعتبار طمع بهشت و از این حرفهاست، پس آنچه را که اعتقادی به آن نداریم رها کنیم)

---

۱. آن بحثی را که قدمای ما در مورد کلی طبیعی داشتند، به یک شکل دیگر آورده‌اند ولی با حرف آنها تفاوت دارد.

و برای مذهب هیچ ارزش دیگری قائل نشدند و حال آنکه ارزش مذهب این است که ملاکها و معیارهای ارزش را در انسان احیا می‌کند. مذهب نه فقط از راه بهشت و جهنم جبراً اخلاق را تحمیل می‌کند، بلکه در اعتقاد انسان چیزهایی از انسانیت را احیا می‌کند و [به عبارت دیگر] انسانیت انسان را به شکل خاصی احیا می‌نماید که در پرتو احیای آن، تمام ارزشهای انسانی ـ که امروز واقعاً و عملاً بی‌معنی است ـ معنای منطقی و دقیق پیدا می‌کند.

توسعه «خودی»

سخن راجع به نوعی توجه به نفس و یا تذکر نفس و به تعبیر دیگر معرفةالنّفس و به عبارت دیگر توجه به ذات خود بود که از همان‌جا فصل اوّلی اخلاق را الهام گرفته‌اند. آن بحث به پایان رسید. دو اصل دیگر را که آنها هم جزء مبانی اخلاقی و تربیتی اسلام شمرده می‌شود، ذکر می‌کنیم و به این بحث به طور کلی پایان می‌دهیم. یکی از آنها مسئلهٔ وجدان عمومی است. در جلسات پیش گفته شد که شک ندارد که اسلام در اصول تربیتی و اخلاقی خود با نوعی خودی که خود شخصی و فردی و نفسانی باشد مبارزه می‌کند. خودخواهی به مفهوم [خواستن] خود فردی که مستلزم نفی افراد دیگر است، همان چیزی است که از نظر منطق اسلام و اغلب منطقهای اخلاقی دیگر امری است مذموم و باید نفی شود. مفهوم خودخواهی و خودپرستی در اصطلاح امروز ما هم هست، مثلاً می‌گوییم که فلان کس آدم خودپرستی است یا خودخواه است؛ و گفتیم که این «خود» غیر از آن خود انسانی و ملکوتی هر شخص است، بلکه به اصطلاح خود طبیعی و خود مُلکی انسان است.

انسان موجودی ذومراتب است

انسان دارای دو نوع «من» است: یکی «من» ملکوتی، یعنی همان که در قرآن از آن به

نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی[1] تعبیر شده و در حیات و بقای خود نیازمند به طبیعت نیست. ولی انسان یک موجود دارای مراتب است. یک مرتبه از وجود انسان طبیعت است. خصوصیت انسان همین است که یک موجود صاحب مقامات و مراتب است. اینکه می‌گویند «انسان یک مَلَک حیوانی نباتی جمادی است» درست است، نه به این معنا که هم مَلَک است هم حیوان و هم نبات، بلکه یک چیز بیشتر نیست ولی این یک چیز یک وجود صاحب مراتب است. در مقام تشبیه مثل یک ساختمان چند طبقه است که یک طبقهٔ آن یک حقیقت است، طبقهٔ دیگر حقیقت دیگر و... انسان چنین موجود صاحب مراتب و درجاتی است که در عالیترین درجهٔ خود یک فرشته است و بلکه بالاتر از فرشته، در درجهٔ دیگر یک گیاه است و در درجهٔ دیگر یک جماد. انسان به حسب آن درجهٔ عالی خود، میان «من»ها [تباینی نمی‌بیند.] همان‌طور که میان فرشتگان جنگ و تنازع و من و مایی وجود ندارد، انسان هم در آن مرحلهٔ وجودی خویش میان خود با افراد دیگر من و مایی نمی‌بیند، همه مثل پاره‌های نور هستند که با یکدیگر تزاحمی به هیچ شکل ندارند. ولی وقتی که به درجات دانی و طبیعی «خود» می‌رسد، به حکم ضیق و تزاحمی که در طبیعت هست، هر منی خود به خود برای حفظ و بقای خویش کوشش می‌کند و طبعاً دیگران را نفی می‌نماید که مسئلهٔ تنازع بقا و غیره پیش می‌آید. «من» هرکسی در مقابل «من»های دیگر است، یعنی آن حالت انحصارطلبی و فقط خود را دیدن و غیر را ندیدن که لازمهٔ «من» طبیعی انسان است. با اینها مبارزه می‌شود و اینهاست که باید خرد شود، این دیوار است که باید شکسته شود، دیوار «من» طبیعی با «من»های دیگر.

به تعبیر آقای طباطبایی انسان یک موجود استخدام‌گر است، یعنی می‌خواهد موجودات دیگر و از جمله انسانهای دیگر را در استخدام خود بیاورد و به اصطلاح امروز، انسان مستثمر است یعنی به هر موجودی به چشم ابزار و وسیله نگاه می‌کند و همه چیز را برای خود می‌خواهد. مولوی می‌گوید:

جان گرگان و سگان از هم جداست   متحد جانهای شیران خداست

وقتی که جان و روح انسان، گرگی و سگی باشد، یعنی انسان خودِ واقعی خویش را از دست بدهد و بیشتر وجودش جنبهٔ طبیعی‌اش باشد، در اینجا جز جنگ و نزاع و دعوا چیز دیگری نیست و همه گرگ و سگ می‌شوند که مظهر جنگ و نزاع هستند. اما وقتی که

---

۱. حجر / ۲۹

جان، جان گرگ و سگ نشد، جان مرد خدا شد، در آنجا اساساً نمی‌تواند جنگ و نـزاع وجود داشته باشد.

ازدواج، اولین مرحلهٔ خروج از خود فردی

در مسئلهٔ خودی، اینکه ما می‌گوییم انسان باید از لاک خودپرستی خارج شود ـ که مقصود خود طبیعی است و همه این را قبول دارند ـ خارج شدن از لاک خودپرستی و فردپرستی، مراتب و مراحلی دارد. اولین مرحله‌اش غیردوستی است. در واقع مثل این است که «من» انسان ـ به تعبیر راسل در کتاب **امیدهای نو** و بعضی دیگر ـ توسعه می‌یابد. آنها چون «من» را فقط «من» طبیعی می‌دانند، قهراً از اینجا شروع می‌کنند. مثلاً یک کودک فقط در همان من فردی خودش است و فقط خودش را می‌بیند و همه چیز را برای خود فردی می‌خواهد، حتی به پدر و مادر هم به چشم وسیله و ابزار برای خودش نگاه مـی‌کند. در دوران جوانی که عشقی پیدا می‌کند و همسری انتخاب می‌نماید، بـرای اولیـن بـار ایـن احساس در او پیدا می‌شود که به یک شخص دیگر مانند خود علاقه دارد (البته در همه این‌طور نیست) یعنی از خود بدر می‌آید، خودش و او یکی می‌شوند و همه چیز را برای این خود بزرگتر می‌خواهد. مجموع دو «خود» یک «خود» شده‌اند. البته این در شرایطی است که شخص واقعاً یک عُلقه‌ای به طرف پیدا کند، علقهٔ مؤانست و به تعبیر قـرآن وداد و رحمت:

وَ مِنْ ٰایاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْواجاً لِتَسْکُنوا اِلَیْها وَ جَعَلَ بَـیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً اِنَّ فی ذٰلِکَ لَاٰیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرونَ[۱].

تا وقتی که رابطهٔ زوجین با یکدیگر رابطهٔ شهوانی یعنی رابطهٔ جنسی است، قـهراً اینها به هم به چشم یک ابزار نگاه می‌کنند. رابطهٔ جنسی یک امر حیوانی و طبیعی است. برای اطفای غریزهٔ جنسی، زن برای مرد یک ابزار بیشتر نیست و مرد هم برای زن یک ابزار است. ولی مسئلهٔ زوجین و کانون خانوادگی و فلسفهٔ خـانوادگـی و روح خـانوادگـی عبارت است از روح مافوق غریزهٔ جنسی که میان دو نفر پیدا می‌شود؛ یعنی شـخصیت

۱. روم / ۲۱

یکدیگر را دوست دارند و تا سنین پیری که دیگر مسئلهٔ غریزهٔ جنسی بکلی ضعیف یا نابود می‌شود، علقهٔ خانوادگی و محبت میانشان هست و روز به روز هم شدیدتر می‌شود و حتی به گفتهٔ علمای جدید مثل ویل دورانت در کتاب **لذات فلسفه** علقهٔ زوجین به یکدیگر در اثر معاشرت و تماس زیاد شدت پیدا می‌کند و آنقدر اثر می‌گذارد که کم‌کم قیافه‌های آنها شبیه هم می‌شود، یعنی تدریجاً روحهای آنها آنقدر با هم انطباق پیدا می‌کنند که کم‌کم اجسام آنها نیز با هم انطباق پیدا می‌کنند و قیافه‌ها به یکدیگر شبیه می‌شود. این اولین مرحله‌ای است که انسان از لاک خود فردی خارج می‌شود. و به همین دلیل ازدواج در اسلام جنبهٔ اخلاقی دارد با اینکه یک امر شهوانی است، و این تنها امری است که با وجود اینکه پایهٔ طبیعی و شهوانی دارد جنبهٔ اخلاقی نیز دارد. مثلاً هیچ وقت خوردن جنبهٔ اخلاقی پیدا نمی‌کند ولی ازدواج خودش جنبهٔ اخلاقی دارد. و در میان غرایز شهوانی انسان هر غریزه‌ای که اشباع شود، اشباع آن تأثیری در معنویت انسان ندارد جز غریزهٔ جنسی. لهذا ازدواج از نظر اسلام سنت و مستحب تعبیر شده. علت اساسی این است که هر مقدار که الفت زوجین به یکدیگر بیشتر باشد، یک قدم از خودِ فردی خارج شده‌اند. «خود» کمی که بزرگتر شد، رقیقتر می‌شود، مثل مایع غلیظ که وقتی آب داخلش کنند رقیق می‌شود و توسعه می‌یابد.

تجربه نشان داده است که افرادی که در تمام عمر به خاطر هدفهای معنوی، مجرّد زندگی کرده و نخواسته‌اند زن و بچه داشته باشند که مانع رسیدن آنها به معنویات شود [1]، در همهٔ آنها یک نوع نقص ـ ولو به صورت یک خامی ـ وجود داشته است. گویی انسان یک نوع کمال روحی دارد که آن کمال روحی جز در مدرسهٔ خانواده در هیچ مدرسه‌ای کسب نمی‌شود. همهٔ کمالات روحی در مکتبها و مدرسه‌ها حاصل نمی‌شود، مثل شجاعت در مقابل دشمن. آیا انسان با خلوت‌نشینی و مبارزه کردن با هوای نفس می‌تواند شجاع شود؟ شجاعت جز در مکتب جهاد عملی برای انسان حاصل نمی‌شود، و چیزی است که اگر انسان بخواهد در روحش پیدا شود باید در عمل درگیر شود تا آن را کسب کند.

۱. خیلی از بزرگان اخلاق ما کسانی بوده‌اند که مجرّد زندگی کرده‌اند. میرزای جلوه در تهران تا آخر عمر مجرّد زندگی کرد. مرحوم جهانگیرخان قشقایی در اصفهان ـ که حکیم و فیلسوف بود ـ تا آخر عمر مجرّد زیست. آخوند کاشی که برایش کراماتی قائل بودند نیز همین طور. مرحوم آقاشیخ محمد حسن طالقانی هم مجرّد زندگی کرد.

حدیثی از رسول اکرم

یک حدیث نبوی هست که در روایات اهل تسنن آمده:

مَنْ لَمْ یَغْزُ وَ لَمْ یُحَدِّثْ نَفْسَهُ بِغَزْوٍ ماتَ عَلیٰ شُعْبَةٍ مِنَ النِّفاقِ[۱].

آن که نجنگیده باشد و لااقل در نفس خود حدیث جهاد نکرده باشد (آرزوی جهاد نکرده باشد) می‌میرد در حالی که شعبه‌ای از نفاق در روحش هست.

این شعبه‌ای از نفاق را جز مواجه شدن با دشمن، چیز دیگری از جان انسان بیرون نمی‌برد. درست مثل شناوری است. آیا اگر انسان تمام کتابهایی را که در باب شناوری نوشته شده بخواند، شناور می‌شود؟ نه، مگر اینکه مدتی شنا کند و چند دفعه زیر آب برود و مقداری آب بخورد، ناراحت هم بشود تا شنا بیاموزد. شجاعت را جز با مواجه شدن با خطراتی که برای جان آدم هست و جز با مواجه شدن با دشمن نمی‌توان کسب کرد. باید انسان آن حالت را پیدا کند که وقتی با کسی مواجه می‌شود که تصمیم دارد او را بکشد به طور خودکار حالت دفاعی بگیرد و مانع از کشته شدن خود شود، بلکه بخواهد طرف را از بین ببرد. اینها را در کتاب نمی‌توان خواند و یاد گرفت.

مرد زاهد و جهاد در راه خدا

مولوی یک داستانی آورده است، می‌گوید: مرد زاهدی بود که چون انواع اعمال برّ و خیر را انجام داده و فریضه‌ها را بجا آورده بود و فقط جهاد مانده بود، به عده‌ای سرباز گفت: اگر جنگ با کفار پیش آمد مرا هم خبر کنید. به او خبر دادند که فردا آمادهٔ حرکت باش. روزی چادر زده و نشسته بودند که خبر دادند دشمن حمله کرده است. آنها که آمادگی سربازی داشتند فوراً پریدند روی اسبها و رفتند و جنگیدند، و این آقای زاهد تا زره و شمشیرش را پیدا کرد و ورد و ذکر خواند، جنگ گذشت و تمام شد، و تا به خود جنبید سربازها برگشتند. پرسید: چه شد؟ گفتند: رفتیم، کشتیم، کشته دادیم و برگشتیم. گفت: عجب! پس ما چی؟! گفتند: هیچ، کار تمام شد. آخرش کسی دلش به حال او سوخت. یک اسیری را گرفته

---

۱. سنن ابی‌داود، باب جهاد

بودند. گفت: این را می‌بینی؟ این از آن دشمنهای چنین و چنان است و خیلی از سواران ما را کشته تا اسیر شده و حالا باید کشته شود. تو او را ببر و گردن بزن. اسیر هم دست‌بسته بود. مرد زاهد اسیر را برد که گردن بزند. طول کشید و نیامد. وقتی رفتند، دیدند که این زاهد افتاده و مرد اسیر هم با همان دستهای بسته روی او افتاده و دارد بیخ گلوی او را می‌جود و عن‌قریب است که شاهرگ او را ببُرد. اسیر را کشتند و مرد زاهد را آوردند درون خیمه و آب به صورتش زدند و به هوش آوردند. قضیه را از او پرسیدند. گفت: وقتی از اینجا رفتیم یکدفعه به صورتم نگاه کرد و یک پِخ کرد، من دیگر چیزی نفهمیدم.

شجاعت را در خلوت شب نمی‌توان به دست آورد، همان‌طور که آثار خلوت شب را در میدان جنگ نمی‌شود کسب کرد.

یک خصایص اخلاقی هست که انسان جز در مکتب تشکیل خانواده نمی‌تواند آنها را کسب کند. [تشکیل خانواده] یعنی یک نوع علاقه‌مند شدن به سرنوشت دیگران. تا انسان زن نگیرد و بچه پیدا نکند و آن بچه شدیداً عواطف او را تحریک نکند و مثلاً در مواقعی که مریض می‌شود او را به هیجان نیاورد یا مثلاً لبخند بچه در او اثر نگذارد، [علاقه‌مند شدن به سرنوشت دیگران در او پدید نمی‌آید.] با مطالعهٔ کتاب، این امر در او پیدا نمی‌شود. تجربه نشان داده است که اخلاقیون و ریاضت‌کِش‌ها که این دوران را نگذرانده‌اند، تا آخر عمر یک نوع خامی و یک نوع بچگی در آنها وجود داشته است. و یکی از علل اینکه در اسلام ازدواج یک امر مقدس و یک عبادت تلقی شده، همین است در حالی که از نظر مسیحیت، تجرّد مقدس است و تأهل پلیدی، و کسانی اجازه می‌گیرند متأهل شوند که تاب تجرّد را ندارند یعنی اگر مجرّد بمانند فاسد می‌شوند، و بنابراین از باب دفع افسد به فاسد می‌گویند باید ازدواج کرد. لذا پاپ از میان مجرّدها انتخاب می‌شود که در تمام عمر این آلودگی را پیدا نکرده است. در اسلام برخلاف مسیحیت است: **مِنْ اَخْلاقِ الْاَنْبِیاءِ حُبُّ النِّساءِ**[۱].

پس ازدواج اولین مرحلهٔ خروج از خود طبیعی فردی و توسعه پیدا کردن شخصیت انسان است. بعد از ازدواج، وقتی می‌خواهیم کار کنیم برای منِ تنها نیست؛ آن «من» تبدیل به «ما» می‌شود به طوری که انسان آنقدر به سرنوشت خانواده علاقه‌مند است که به سرنوشت شخص خودش، و رنج می‌برد تا آنها در آسایش باشند. این یک درجه از

---

۱. کافی، ج ۵ / ص ۳۲۰

«خود» است. ولی آیا این کافی است که «خود» انسان تا این مقدار توسعه پیدا کند؟ شک ندارد که نه. این نسبت به خود فردی طبیعی درجه‌ای از کمال است، اما اگر به همین جا محدود شود، یعنی این «خود» از منِ فردی توسعه پیدا کند و منِ به علاوهٔ همسر و بچه‌ها شود و غیر آن نفی گردد، کافی نیست.

منِ قبیله‌ای

ممکن است «خود» یک نفر از این هم بیشتر توسعه پیدا کند، مثلاً شامل فامیل بشود؛ یعنی خود فردی از خود خانوادگی هم تجاوز کند و به فامیل و قبیله کشیده شود، همان که در قبایل بدوی و عرب جاهلی زیاد می‌بینیم. عرب جاهلی واقعاً افراد قبیله را با خود فرق نمی‌گذاشت، یعنی درست مثل این بود که یک روح بر تمام افراد قبیله حاکم است. «من» او برای وی یک «من قبیله‌ای» بود. در داخل قبیله، همهٔ اصول انسانی مثل گذشت، احسان و ایثار وجود داشت ولی کمی آن‌طرف‌تر دیگر این روح وجود نداشت. پس کافی نیست که «من» انسان این مقدار توسعه یابد.

منِ قومی

می‌رویم بالاتر: من قومی. مثلاً در مورد ما ایرانیها اگر انسان آنچنان وطن‌پرست باشد که تمام مردم ایران را مثل جان خود دوست داشته باشد بازهم کافی نیست، زیرا از آن حد که گذشت همه چیز را جایز می‌داند. به ایرانی دروغ نمی‌گوید، به ایرانی خیانت نمی‌کند، به ایرانی خدمت می‌کند، به ایرانی احسان می‌کند، اما به غیر ایرانی دروغ‌گفتن را جایز می‌داند، تجاوز به حقوقش را جایز می‌داند، استبداد را جایز می‌داند. این همان خودی است که در اروپاییها هست، یعنی «خود ملی» در آنها رشد یافته و «من فردی» به صورت «من ملّی» توسعه پیدا کرده است. فرنگیها تا حد زیادی نسبت به هموطنان خود خائن نیستند و دروغ نمی‌گویند و استبداد نمی‌ورزند، ولی پا را که از دایرهٔ هموطن آن طرف‌تر می‌گذارند، ظالم و ستمگر می‌شوند. دروغ و خیانت را به نفع ملت خود جایز می‌داند، یعنی خیانت و جنایت را داخل مملکت خود مرتکب نمی‌شود ولی بزرگترین جنایتها را نسبت به مردم کشورهای دیگر اعمال می‌کند. مال و ثروت ملتهای دیگر را برای کشور خود تصاحب می‌کند و این را یک افتخار می‌داند که آدم وطن‌پرستی است.

شک نیست که چنین آدمی که لااقل در داخل مملکت خود، خود فردی را پیش

نمی‌کشد، یعنی آنجا به صورت «ما» زندگی می‌کند نه به صورت «من»، نسبت به آن آدم خودپرست فردی که در دنیا فقط شخص خود را می‌بیند متکاملتر است، ولی این را نمی‌توان اخلاق نامید. منطقاً نمی‌توان این حرف را قبول کرد که من چه کار به ملتهای دیگر دارم.

انسان‌دوستی

یک قدم بالاتر برویم، برسیم به انسان‌دوستی و انسان‌پرستی. اگر واقعاً یک کسی بشردوست باشد، به همهٔ انسانها خدمت می‌کند و به هیچ انسانی از آن جهت که انسان است خیانت نمی‌کند، حق هیچ انسانی را پایمال نمی‌کند از آن جهت که انسان است. به نظر می‌رسد که حد نهایی خروج از خودخواهی این است که دوستی نسبت به همهٔ انسانها توسعه پیدا کند. در این صورت «خود» انسان یعنی همهٔ انسانها از آن جهت که انسان هستند.

به این [نظریه] هم ایرادی وارد است: چرا ما انسان‌دوست باشیم ولی حیوان‌دوست نباشیم؟ این مرز برای چیست؟ آیا منطقی است که این مرز باید در اینجا متوقف شود و «خود» به اینجا که رسید باید حصاری به دور خویش بکشد؟ یا از این هم می‌توان جلوتر رفت که نام آن می‌شود حق‌پرستی و خداپرستی، که چون خدا موجودی در کنار موجودات دیگر نیست، در مسیر خداپرستی همه چیز در دنیا هست.

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

برگردیم به سؤال در مورد انسان‌دوستی که آیا مرز خودی اینجاست و در اینجا متوقف می‌شود؟ یا جلوتر می‌رود و دلیل ندارد که متوقف شود؟ بعلاوه در مورد انسان‌دوستی یک سؤال دیگر مطرح است و آن اینکه وقتی می‌گوییم انسان‌دوستی، مقصود از «انسان» چیست؟ هر حیوانی و هر جمادی همان چیزی است که هست. مثلاً اگر بگوییم گُل دوستی، گل همین است که هست، گل که دیگر اصولی ندارد. حیوان هم همین‌طور. ولی انسان تنها موجودی است در این دنیا که بالقوّه است و باید بالفعل شود، یعنی انسان را نمی‌توان همین موجود یک سر و دو گوش حساب کرد و گفت بشردوستی یعنی هرجا که این حیوان مستوی‌القامهٔ پهن ناخن وجود داشت باید او را دوست داشت. نه، انسان یک انسانیتی هم دارد. یک انسان ممکن است ضد انسان باشد. ولی حیوانِ ضد

حیوان نداریم، حیوان همیشه حیوان است. انسانیت انسان به یک سلسله معانی و به یک سلسله حقایق و به یک سلسله لطایف بستگی دارد که اگر فردی فاقد آنها یا برضد آنها باشد، نمی‌توان او را انسان شمرد. آنگاه بحث اینجا پیش می‌آید که اگر انسانی ضد انسانیت شد یا ضد انسانهای دیگر شد ـ که زیاد هم سراغ داریم: آن انسانی که انسانهای دیگر را ذلیل و خوار می‌کند، به آنها ستم می‌نماید و به حقوق آنها تجاوز می‌کند و فاسد است ـ آیا باید او را مثل دیگران دوست داشت و گفت بالاخره انسان که هست؟ یا باید او را از بین برد؟ درصورت دوم، این کار با انسان‌دوستی چگونه سازگار است؟

جواب این است که اگر مقصود از انسان‌دوستی دوست داشتن این حیوان دوپاست، [از این نظر انسان واقعی با انسان ضد انسان] هیچ فرقی نمی‌کند. اما اگر گفتیم ما از انسانیت یک معنی می‌فهمیم و انسان یک موجود معنی‌داری است که ممکن است از معنی انسانیت پر باشد و ممکن است خالی باشد و یا بر ضد معنی انسانیت باشد، آن وقت مفهوم انسان‌دوستی برای ما معنی دیگری پیدا می‌کند، که انسانها را باید در مسیر انسانیت دوست داشت نه در خلاف این مسیر. و به همین دلیل اگر انسانی بر ضد مسیر انسانیت بود، احیاناً باید با او به شدیدترین وجهی مبارزه کرد، با خشونت رفتار نمود و به او به چشم یک خار در سر راه انسانها نگاه کرد و این کار، خود نوعی علاقه به انسان است؛ یعنی مبارزه کردن با انسانِ ضد انسان به خاطر انسانیت، خود نوعی علاقه به انسانیت و علاقه به بشریت است اما بشریت معنی‌دار، بشریتی که معنی بشریت در آن باشد.

خودِ مذهبی

در اینجا ممکن است کسی بگوید که تو آمدی «خود»ها را درجه به درجه برشمردی، گفتی خود فردی، خود خانوادگی، خود قومی و ملی، خود نژادی، تا رساندی به خود انسانی. خود مذهبی چطور؟ آن هم یک خودی است؛ آیا این می‌تواند برای ما یک حصار باشد؟ ما خودمان هم می‌گوییم مسلمان باید مسلمان را دوست داشته باشد، مسلمان با غیر مسلمان رابطهٔ وِداد برقرار نمی‌کند، اَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ[1]. اگر بناست مرز قائل شدن بد باشد، اینجا هم بد است و کار ضد اخلاق است.

جواب این است: واقعاً هم اگر این مسئله بخواهد به صورت یک تعصب ظاهر شود،

۱. فتح / ۲۹

یعنی شخص تعصب داشته باشد در مورد هرکسی که در زیر لوای اسلام است، و بالنتیجه تعصب داشته باشد علیه هرکسی که در زیر لوای اسلام نیست، خیرخواه آن باشد و بدخواه این، چنین چیزی خوب نیست و اسلام هم آن را نخواسته است. اسلام خواسته که ما خیرخواه همهٔ مردم و همهٔ افراد بشر حتی کفار باشیم. دشمنی با کافر اگر از بدخواهی سرچشمه بگیرد، ضد اخلاق است. ما حتی نباید بدِ کافر را بخواهیم، بلکه باید مثل پیغمبر اکرم باشیم که فرمود: من دلم به حال اینها می‌سوزد که چرا به آنچه که خیر و حق خودشان است نمی‌رسند.

ولی وقتی که اینها خود هدایت نمی‌شوند و گذشته از این به صورت خار در سر راه دیگران در می‌آیند، باید به اینها به چشم یک مانع نگاه کرد، ولی نباید بدخواهشان بود. حتی انسان، بدخواه ابوجهل هم نباید باشد و مثلاً بگوید: خدا نکند که ابوجهل مسلمان شود و به شهادت برسد. نباید آرزو کنیم که ابوجهل یا ابوجهل مانندها یک وقت راه به حق پیدا نکنند. یزید بن معاویه هم وقتی که از زین‌العابدین علیه‌السلام سؤال می‌کند که آیا اگر من توبه کنم توبهٔ من قبول است یا نه، حضرت می‌فرمایند: بله، قبول است. یعنی او هم بدخواه یزید نیست که آرزو کند که چون یزید قاتل پدرش است توفیق توبه نیابد تا به جهنم برود، بلکه برای او هم خیر می‌خواهد. آنچه که ما نسبت به اینها «بدی» می‌نامیم معنایش این است که چون اینها در مسیر سعادت خودشان نیستند و برای دیگران هم وجودشان مضر است، به این اعتبار باید اینها را دشمن داشته باشیم.

احسان به کافر

پس دشمن داشتن کافر ناشی از دوست داشتن دیگران و خیرخواهی برای دیگران است، نه ناشی از بدخواهی برای آنها. تا هر حدی به کافر می‌توان احسان کرد ولی به این شرط که این احسان اسائه به دیگران نباشد، اسائه به انسانیت نباشد، به ضرر مصالح بشریت نباشد.

لایَنْهیٰکُمُ اللهُ عَنِ الَّذینَ لَمْ یُقاتِلوکُمْ فِی الدّینِ وَ لَمْ یُخْرِجوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ... اِنَّما یَنْهیٰکُمُ اللهُ عَنِ الَّذینَ قاتَلوکُمْ فِی الدّینِ وَ اَخْرِجوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ وَ ظاهَروا

عَلىٰ اِخْراجِكُمْ اَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاُولٰئِكَ هُمُ الظّالِمونَ[۱].

یعنی خدا نهی نمی‌کند [شما را از احسان] نسبت به آن عده از کفار که به شما بدی نکرده‌اند و در راه دین با شما نجنگیده‌اند؛ خدا نهی می‌کند شما را از احسان نسبت به آنها که مصداق آیه‌اند، چون احسان به آنها تضعیف مسلمانان است. مثلاً اگر انسان به کسی که با او در حال جنگ است اسلحه بفروشد، بدیهی است که در این صورت به شکست خود کمک کرده. آن تقویتی که موجب تضعیف جبههٔ اسلامی شود حرام است. احسان به کافر که مستلزم تضعیف جبههٔ اسلامی است حرام است. احسان به کافر که مستلزم تضعیف اسلام و مسلمین باشد حرام است. اگر اسلام حقیقت است و اگر اسلام سعادت انسانیت است، این کار باید هم حرام باشد. اما آن احسان به کافر که این خصوصیت را نداشته باشد حرام نیست، خوب هم هست.

اینجاست که به این مطلب می‌رسیم که اساساً دایرهٔ خارج شدن انسان از مرز خودخواهی، به هیچ چیز حتی به انسان محدود نمی‌شود، تمام عالم وجود و هستی را دربرمی‌گیرد ولی هستی در مسیر کمال خود، یعنی در مسیر حق‌پرستی و حق خواهی و آنچه که خدا برای عالم می‌خواهد یعنی سعادت، که انسان آن چیزی را بخواهد که خدا می‌خواهد. خروج از خودپرستی به معنی واقعی، آن وقت حقیقت پیدا می‌کند که در یک مرزی متوقف نشود حتی مرز انسانها.لهذا ما در اسلام به عنوان انسان‌دوستی چیزی نداریم که بخواهد ما را به انسانها محدود کند، بلکه در اسلام کلمهٔ حق و خدا مطرح است؛ دایره خیلی از اینها وسیعتر است و البته گاهی محدود می‌شود، نه به این معنی که بدخواه کسی باشد، بلکه در عمل نمی‌توان با همهٔ انسانها یک جور رفتار کرد. با کسانی که می‌خواهند سد و مانع حق و حق‌طلبی گردند رفتار دیگری باید داشت و مانند یک دشمن باید رفتار کرد، مثل دندان فاسد که باید آن را کَند، اما این بدان معنی نیست که انسان بدخواه دندان خودش است، بلکه کار به مرحله‌ای رسیده که اگر این عضو فاسد بیرون نیاید بدن را ناراحت می‌کند، مزاج و دندانهای دیگر را خراب می‌کند.

---

۱. ممتحنه / ۸ و ۹

وجدان عمومی

بنابراین آن «وجدان عمومی» که در ابتدا گفته شد منظور فقط دوست داشتن همهٔ انسانها نیست بلکه بالاتر از آن، دوست داشتن همهٔ اشیاء و در عین حال در عمل و در مسیر تکامل، برداشتن موانع از پیش پاست، که هم انسان و هم کل عالم، موجودات متوقفی نیستند.

در این زمینه که اسلام به اصول انسانیت توجه دارد نه به فرد و شخص، مثالهایی هست. مثلاً قرآن خطاب به مسلمین می‌فرماید:

یا اَیُّهَا الَّذینَ ءامَنوا کونوا قَوّامینَ لِلّٰهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَ لا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَئانُ قَوْمٍ عَلیٰ اَلّا تَعْدِلُوا اعْدِلوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْویٰ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبیرٌ بِما تَعْمَلونَ[1].

برای خدا قیام کنید و شهادت را از روی عدالت بدهید. وادار نکند شما را دشمنی با مردمی، به اینکه عدالت نکنید. این، خطاب به مسلمین است. و قوم دشمن همان کفار جاهلیت هستند که بت‌پرست بودند، همانها که علاوه بر اینکه بدترین خصلت را که بت‌پرستی است داشتند، دشمن خونین مسلمین نیز بودند. در عین حال قرآن می‌گوید نسبت به آنها هم نباید بی‌عدالتی کرد، چون عدالت یک اصل است، نه تنها اصل انسانی بلکه اصل جهانی. یعنی انسان حق‌پرست نمی‌تواند ظالم باشد. ظلم منفی است ولو در مورد دشمنی که کافر باشد. و نظیر این مطلب است آن جملهٔ معروف امیرالمؤمنین خطاب به مالک‌اشتر که در **نهج‌البلاغه** هست. می‌فرماید:

وَ لا تَکونَنَّ عَلَیْهِمْ سَبُعاً ضارِیاً تَغْتَنِمُ اَکْلَهُمْ، فَاِنَّهُمْ صِنْفانِ: اِمّا اَخٌ لَکَ فِی الدّینِ و اِمّا نَظیرٌ لَکَ فِی الْخَلْقِ[2].

نسبت به آنان (مردم مصر) جانور درنده نباش که خوردن آنها را غنیمت بدانی، که آنان بر دو دسته‌اند: یا با تو برادر دینی‌اند و یا در آفرینش مانند تو

---

۱. مائده / ۸

۲. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۳

هستند.

زیرا عدل، تنها پایهٔ انسانی ندارد بلکه پایهٔ جهانی دارد.

امیرالمؤمنین پیرمرد کوری از اهل ذمّه را دیدند که گدایی می‌کند. فرمودند: این چرا گدایی می‌کند؟ گفتند: مردی یهودی است. تا وقتی که توانسته کار کرده، حالا ناتوان شده و گدایی می‌کند. فرمود: عجب! تا وقتی که می‌توانست، کار کرد، حالا که نمی‌تواند، گدایی کند؟! دستور دادند از بیت‌المال چیزی برایش مقرر کردند. این در واقع نوعی بازنشستگی است.

غرض این است که احسان و کمک [به کافر] آنجا که موجب تضعیف جبههٔ حق نشود مانعی ندارد. چقدر در روایات داریم که یهودی یا مسیحی‌ای که مسلمان شده بود، نزد امام آمده است که با پدر و مادرم چگونه رفتار کنم؟ گفته‌اند باید مثل سابق بلکه بهتر رفتار کنی.

بخش دوم

بحثهای انجمن اسلامی پزشکان

پرورش جسم و پرورش استعداد عقلانی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

بحث دربارۀ تربیت از نظر تعلیمات اسلامی بود[۱]. به اینجا رسیدیم که تربیت در اصل دوگونه می‌تواند باشد: یکی به نحوی که بیشتر دربارۀ آن «ساختن» و در واقع «صنعت» صدق می‌کند و آن تربیتی است که در آن، انسان مانند یک شیء فرض می‌شود و برای منظور یا منظورهایی ساخته می‌شود. چیزی که در این ساختن منظور نیست، خود آن مادۀ مورد نظر است. سازنده و صنعتگر، هدف خاص خودش را دارد و از ماده‌ای که از آن ماده می‌خواهد صنعتی بسازد به عنوان یک شیء استفاده می‌کند. هر عملی که با منظور خودش وفق بدهد بر روی آن انجام می‌دهد، و ای بسا که آنچه او انجام می‌دهد از نظر آن شیء خراب کردن و ناقص نمودن است ولی از نظر انسان که می‌خواهد از آن شیء استفاده کند صنعت است. مثلاً انسان به گوسفند به نظر یک شیئی که می‌خواهد از آن استفاده کند نگاه می‌کند. ارزش گوسفند برای انسان از آن نظر است که چگونه مورد استفادۀ او قرار می‌گیرد. حال ما یک گوسفند نر را در نظر می‌گیریم. انسانی که می‌خواهد

۱. [نوار جلسۀ اول این بخش موجود نیست.]

از او استفاده کند باید چاقش کند تا او را بفروشد و یا خودش از گوشت او استفاده کند. اگر این گوسفند به حال طبیعی باشد، آن تحریکات جنسی دائماً او را به این طرف و آن طرف می‌کشاند و این‌جور نیست که سرش پایین باشد و علف بخورد تا چاق شود. می‌آید گوسفند را اخته می‌کند. وقتی که اخته شد، این حیوان دیگر سرش را پایین می‌اندازد و فقط به علف خوردن مشغول می‌شود و شروع می‌کند با خیال راحت و بدون حواس‌پرتی از علفهای صحرا استفاده کردن. بعد چاق می‌شود و انسان از گوشت او استفاده می‌کند. از نظر یک انسان، اخته کردن گوسفند کامل کردن اوست، ولی از نظر خود گوسفند چطور؟ آیا از نظر خود گوسفند تکمیلش کرده‌اند یا نقصی در او به وجود آورده‌اند؟ از نظر گوسفند مسلّم نقصی در او به وجود آورده‌اند.

عین همین حرف در مورد غلامها مطرح است. غلامها را که در قدیم خواجه می‌کردند، از نظر خود غلام نقصی در او ایجاد می‌کردند، ولی از نظر آنها که می‌خواستند از این بردگان استفاده کنند کمالی در او ایجاد کرده بودند، یعنی دیگر بهتر می‌توانستند از او به صورت یک ابزار در حرمسرا و غیر حرمسرا استفاده کنند.

به طور کلی در تربیت روحی انسانها هم عین این مطلب هست. یک وقت مکتبی، منظوری را در نظر می‌گیرد و می‌خواهد انسان را طوری بسازد که آن منظور تأمین شود ولو اینکه در او یک کاستیهایی به وجود آورد، برخی احساسات طبیعی را از انسان بگیرد و نقص روحی یا جسمی در او ایجاد کند ولی بالاخره انسان برای آن منظور، خوب ساخته می‌شود.

مکتب تربیتی انسانی

اما یک وقت هست که مکتب در خدمت انسان است، یعنی منظوری بیرون از انسان ندارد، هدف او به سعادت رساندن و تکمیل انسان است نه اینکه منظور دیگری داشته باشد و انسان را برای آن منظور بخواهد بسازد. به اصطلاح، مکتبی می‌شود انسانی. مکتب تربیتی انسانی، مکتبی است که هدف آن بیرون از خود انسان نیست، یعنی براساس به کمال رساندن انسان است. این مکتب باید براساس پرورش استعدادها و نیروهای انسانی و تنظیم آنها باشد؛ یعنی حداکثر کاری که این مکتب می‌تواند انجام دهد دو چیز بیشتر نیست: یکی اینکه در راه شناخت استعدادهای انسانی انسان و پرورش دادن آنها و نه ضعیف کردن آنها کوشش کند، و دوم اینکه نظامی میان استعدادهای انسانی

برقرار نماید که چون انسان از یک نوع آزادی خاصی در طبیعت برخوردار است، در اثر این نظام هیچ‌گونه افراط و تفریطی حکمفرما نباشد؛ یعنی هر نیرو و استعدادی حظّ خودش را ببرد و به بقیه تجاوز نکند.

استعدادهای انسان دو نوع است: یک نوع، استعدادهایی که در آنها با جاندارهای دیگر شرکت دارد و نوع دیگر استعدادهای اختصاصی. استعدادهایی که در آنها با جاندارهای دیگر شرکت دارد امور جسمانی است.

پرورش جسم از نظر اسلام

مسئلهٔ اول این است که آیا اسلام طرفدار پرورش جسم است یا طرفدار تضعیف جسم؟ آیا اسلام طرفدار تن‌پروری است یا مخالف تن‌پروری؟ (پرورش جسم، تعبیر دیگرش تن‌پروری است). اینجا دو مطلب است، و این تعبیرات گاهی موجب اشتباه می‌شود. اسلام طرفدار پرورش جسم است با اینکه مخالف تن‌پروری به مفهوم مصطلح ادبی آن است. آیا روش انسان از نظر اسلام باید چنان باشد که جسمش سالم باشد، حداکثر رشد را داشته باشد، بیماریها، آفتها و آسیبها به آن وارد نشود؟ یا اسلام می‌گوید: نه، جسم مثل خانه‌ای است که هرچه انسان به ویرانی‌اش کمک کند یا به حال خودش بگذارد بهتر است؟ یک ساختمان را، یک وقت شما رعایت می‌کنید، از باد و باران و برف حفظ می‌کنید و حداکثر کوشش را برای حفظش به عمل می‌آورید و یک وقت به حال خودش می‌گذارید، هرچه پیش آمد آمد، خراب هم شد اهمیت ندارد.

جای شک و تردید نیست که تعلیمات اسلام براساس حفظ و رشد و سلامت جسم است. علت حرمت بسیاری از امور، مضر بودن آنها به حال بدن است. یکی از مسلّمات فقه این است که بسیاری از امور به این دلیل تحریم شده‌اند که برای جسم انسان ضرر دارند، و یک اصل کلی برای فقها مطرح است که هرچیزی که محرز بشود که برای جسم انسان مضر است ـ ولو هیچ دلیلی از قرآن و سنت نداشته باشد ـ قطعاً حرام است. البته این را هم می‌گویند که زیانها بعضی معتدٌّبه هستند و بعضی غیر معتدٌّبه یعنی زیان آنقدر کم است که قابل اعتنا نیست. اسلام در تکالیف خود حَرَج ایجاد نمی‌کند؛ یعنی این مقدارها را از نظر اسلام تحریم نمی‌کنند، به صورت مکروه ذکر می‌شود یا می‌گویند ترکش مستحب است. ولی اگر یک چیزی زیانش قطعی باشد و مسلّم بشود که زیان دارد، از نظر اسلام قطعاً حرام است. و اگر فقها در بعضی مسائل فتوا نداده باشند، از این لحاظ است که

به جنبۀ مطلب واقف نیستند، یعنی مطلب برایشان روشن نیست که آیا واقعاً ضرر دارد یا ندارد.

مثلاً فتوا در مسئلۀ کشیدن تریاک، چنانکه مرحوم آقا سیدابوالحسن در رسالۀ **وسیلة النّجاة** ذکر کرده چنین است: یک وقت می‌گوییم که یک پُک به تریاک زدن چطور است (نه به صورت عادت درآمدن)؟ چون بر مقیاس ضرر است و این آن مقدارِ معتدٌ به نیست پس حرام نیست، ولی عادت کردن یعنی تریاک کشیدن به‌گونه‌ای که منجر به عادت شود و نیز هر مقدمه‌ای که موجب این عادت گردد حرام است. و حال آنکه ما نه در قرآن چیزی در مورد تریاک داریم و نه در سنت. معتاد شدن به تریاک را فقط به این دلیل می‌گویند حرام است که زیان دارد. یا مثلاً هروئین که یک مسئلۀ جدیدی است و در قدیم نبوده، چون محرز است که یک امری است که قطعاً زیان دارد، در حرمتش هم شکی نیست. در مورد سیگار و قلیان نیز به همین ترتیب استدلال می‌شود.

کلیِ آن این است که هر چیزی که زیان دارد حرام است. ممکن است یک فقیهی خودش قلیان و سیگار هم بکشد، ولی او فکر نمی‌کند که یک چیز پرضرری است. اما فقیه دیگری که به ضررهای ایندو آگاهتر است و برایش محرز است که واقعاً کشیدن آنها صدمه زدن به بدن است، عمر را کوتاه می‌کند، به سلامت لطمه وارد می‌آورد، و خلاصه برایش محرز است که اعتیاد به سیگار ضرر دارد، فتوا می‌دهد که حرام است. خود همین آقایان هم که اعتیاد دارند، وقتی مریض می‌شوند و به طبیب مراجعه می‌کنند و طبیب به آنها می‌گوید سیگار ضرر دارد، می‌گویند چون طبیب گفته، من شبهه می‌کنم و دیگر حرام است و نمی‌کشم. اصلِ کلی است، به خصوصیات مسائل کاری ندارم. این اصل کلی در اسلام هست که هر چیزی که برای جسم انسان زیان داشته باشد حرام است. و برعکس، در سنت زیاد می‌بینیم که خوردن فلان میوه یا فلان سبزی مثلاً مستحب است چون دندانها را محکم می‌کند، دیگری فلان بیماری را از بدن بیرون می‌برد. و این موارد در سنت زیاد است که ملاک یک حرام یا یک مستحب و یا یک مکروه، زیان رساندن یا مفید بودن و یا مفید نبودن است. فلان چیز چون برای معده خوب است مستحب است.

بنابراین پرورش جسم در حدود پرورش علمی، بهداشت، سلامت و تقویت جسم که جسم نیرو بگیرد، یک کمال است. می‌دانیم همۀ کسانی که از نظر بدن نیرومند بوده‌اند، این نیرومندی برایشان کمال شمرده شده است. مثلاً امیرالمؤمنین نیرومند بوده و نیروی بدنی داشته است و این جزء کمالات آن حضرت است.

پرورش جسم و تن‌پروری

ممکن است بگویید اگر اسلام طرفدار رشد جسم است، پس چرا اینقدر می‌گویند تن‌پروری بد است؟ تن‌پروری‌ای که بد است غیر از پرورش تن به معنی بهداشت است. آن تن‌پروری در واقع نفس‌پروری است که اغلب بر ضد بهداشت جسم و پرورش جسم ـ به این معنا که گفتیم ـ می‌باشد. آن تن‌پروری که بد است معنی‌اش این است که انسان نفس‌پرور و شهوتران باشد، یعنی همیشه دنبال تمایلات نفسانی خود باشد، و ربطی به مسئلهٔ رشد جسم ندارد. و اتفاقاً قضیه درست برعکس است، یعنی اگر انسان زیاد دنبال پرورش تن به معنی نفس‌پروری برود به جسمش زیان می‌رساند. آدم نفس‌پرور فقط دربارهٔ شکمش فکر می‌کند که لذت شکم را هرچه بیشتر ببرد، و شک ندارد که کسی که می‌خواهد جسمش را سالم نگه دارد نمی‌تواند این‌جور باشد، بلکه باید با شکم‌پرستی مبارزه کند. یک آدم تنبل و تن‌پرور دنبال لذتهای دیگر است. شب تا صبح نمی‌خوابد برای اینکه در فلان مجلس عیش شرکت کند، پدر جسم و اعصاب خودش را در می‌آورد. این تن‌پروری به معنی نفس‌پروری است و بر ضد پرورش جسم به معنی بهداشت جسمی می‌باشد.

به هر حال آن تن‌پروری که این همه در کلمات شعرا و عرفا و ادبای ما آمده است و تعبیر ادبی فارسی هم هست ـ و در عربی نیز ممکن است در زبان شعرا آمده باشد ـ و آن را «تن‌پروری» می‌گویند چون شهوات مربوط به جسم است، آری آن تن‌پروری غیر از مسئلهٔ رشد دادن و پرورش واقعی نیروهای جسمانی است، و بلکه ایندو تا حدی بر ضد یکدیگرند؛ یعنی اگر انسان بخواهد جسمش را پرورش دهد به این معنی که براساس طبیعت تکمیلش کند و سلامتش را حفظ نماید به گونه‌ای که از آسیبها و بیماریها دور بماند و عمرش را طولانی کند، باید با آن نوع تن‌پروری که نفس‌پروری و شهوت‌پروری است مبارزه کند.

در این جهت من خیال نمی‌کنم نیازی به بحث باشد که در تربیت اسلامی مسئلهٔ پرورش جسم جزء اصول است. عمده این است که دربارهٔ استعدادهای مخصوص انسان بحث کنیم. آنجاست که ارزش یک مکتب بیشتر روشن می‌شود.

پرورش استعداد عقلانی

در میان استعدادهای مخصوص انسان، در درجهٔ اول استعداد عقلانی است، و این همان چیزی است که در ادیان، ما می‌بینیم که اگر هم خود ادیان و صاحبان اصلی ادیان این‌جور نباشند ولی غالباً در میان پیروان و روحانیان ادیان این مطلب بوده است که همیشه دین را به عنوان حقیقتی بر ضد عقل و نقطهٔ مقابل عقل عرضه می‌داشته‌اند و عقل را به عنوان یک وجود مزاحم و یک مانع دین و چیزی که یک انسان متدین باید آن را کنار بگذارد و الّا نمی‌تواند دیندار باشد [معرفی می‌کرده‌اند.] در مسیحیت بالخصوص این مطلب را به وضوح می‌بینیم، و در خیلی ادیان دیگر. حال اسلام با این استعداد انسانی چگونه مواجه شده است؟

اینجا یکی از آن جاهایی است که ارزش واقعی اسلام را به روشنی می‌بینیم. اسلام یک دین طرفدار عقل است و به نحو شدیدی هم روی این استعداد تکیه کرده است؛ نه فقط با او مبارزه نکرده بلکه از او کمک و تأیید خواسته است، و تأیید خود را همیشه از عقل می‌خواهد. در این زمینه آیات قرآن زیاد است، آیات دعوت به تعقل و تفکر یا آیاتی که به شکلی مطلب را طرح کرده‌اند که فکرانگیز و اندیشه‌انگیز است. ما برای اینکه بحثمان مفصل نشود، این مطلب را به تفصیل ذکر نمی‌کنیم چون واضح است و نیازی به توضیح ندارد. فقط به عنوان نمونه اندکی عرض می‌کنیم.

تعقل در قرآن

اسلام طرفدار تعقل است و شدیداً هم طرفدار است. یک آیه و یک حدیث را می‌خوانم و از آیه شروع می‌کنم که آن حدیث هم از این آیه شروع کرده. در سورهٔ زمر می‌خوانیم:

فَبَشِّرْ عِبادِ. الَّذینَ یَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَهُ اُولٰئِکَ الَّذینَ هَدٰیهُمُ اللّٰهُ وَ اُولٰئِکَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبابِ[1].

بندگان مرا نوید بده، آن بندگان اینچنانی را. مطلب با «بندگان من» شروع شده است. کأنه قرآن می‌خواهد بگوید بندهٔ خدا آن است که چنین باشد، و لازمهٔ بندگی خدا این است. **اَلَّذینَ یَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ** آنان که سخن را استماع می‌کنند. نمی‌گوید: یَسْمَعونَ. فرق است

---

۱. زمر / ۱۷ و ۱۸

بین «سماع» و «استماع». سماع یعنی شنیدن ولو انسان نمی‌خواهد بشنود. استماع گوش فرا دادن است، مثل اینکه شما اینجا نشسته‌اید و خود را آماده کرده‌اید برای شنیدن. در باب موسیقی می‌گویند: سماعش حرام نیست، استماعش حرام است. قرآن می‌گوید: اَلَّذینَ یَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ آنان که سخن را استماع می‌کنند؛ یعنی این‌جور نیست که هر حرفی را هنوز درک نکرده رد کنند و بگویند ما نمی‌خواهیم بشنویم. اول استماع می‌کنند، به دقت دریافت می‌کنند فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَهُ بعد غربال می‌کنند، تجزیه و تحلیل می‌کنند، خوب و بدش را می‌سنجند و بهترین آن را انتخاب و پیروی می‌نمایند.

اصلاً معنی آیه، استقلال عقل و فکر است که فکر باید حکم یک غربال را برای انسان داشته باشد و انسان هر حرفی را که می‌شنود در این غربال قرار دهد، خوب و بد را بسنجد، ریز و درشت کند و خوبترین آنها را انتخاب و اتّباع نماید.

اُولٰئِکَ الَّذینَ هَدیٰهُمُ اللّٰهُ. قرآن این هدایت را با اینکه هدایت عقلی است، هدایت الهی می‌داند. اُولٰئِکَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبابِ اینها هستند به معنی واقعی صاحبان عقل. «اَلْباب» جمع «لُبّ» است. لبّ یعنی مغز نه به معنی مخ، بلکه به معنی اعمّ که در مورد میوه‌ها مثلاً می‌گوییم مغز بادام، مغز گردو. این اصطلاح شاید از اصطلاحات مخصوص قرآن باشد (چون در غیر قرآن ما گشتیم و ندیدیم) و اگر هم اصطلاح مخصوص قرآن نباشد، قرآن دربارهٔ عقل کلمهٔ «لبّ» را زیاد به کار برده، گویی انسان را تشبیه به یک گردو یا بادام کرده که تمام یک گردو یا بادام پوسته است و آن اساسش مغزش می‌باشد که در درون آن قرار دارد. تمام هیکل و اندام انسان را که در نظر بگیرید، آن مغز انسان، عقل و فکر انسان است. اگر بادامی مغز نداشته باشد چه می‌گوییم؟ می‌گوییم پوچ است و پوک و هیچ و باید دورش انداخت. انسانی که عقل نداشته باشد، جوهر و مغز انسانیت و آن ملاک و مقوّم انسانیت را ندارد، انسانی پوک و پوچ است، یعنی یک صورت انسان است و معنی انسان در او نیست. به حسب این تعبیر، معنی انسان همان عقل انسان است، عقلی که در این حد باشد. عقل بودن عقل به استقلالش است: اَلَّذینَ یَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَهُ. از این بهتر اساساً دیگر نمی‌شود تعبیری پیدا کرد در مورد دعوت به اینکه انسان باید عقلش بالاستقلال حاکم باشد، عقلش مستقل باشد، دارای قدرت نقد و انتقاد باشد و بتواند مسائل را تجزیه و تحلیل کند. آدمی که از این موهبت بی‌بهره است، هیچ است.

این یک آیه بود که چون آیات قرآن در این باب زیاد است و اگر بخواهیم عرض کنیم چند جلسه فقط باید دربارهٔ آیات قرآن صحبت کنیم، همین مقدار به عنوان نمونه کافی

است.

تعقل در سنت

در سنت اسلامی و بالخصوص در روایات شیعی نیز به عقل و تعقل اهمیت زیادی داده شده است، و یکی از مزایای روایات شیعی بر روایات غیر شیعی اهتمام بیشتری است که در روایات شیعی به عقل شده و به آن تکیه گردیده است و به همین دلیل نویسندگان اجتماعی امروز حتی اهل تسنن اعتراف دارند که در دورهٔ اسلام، عقل شیعی همیشه قویتر از عقل سنی بوده است.

احمد امین کتاب معروفی دارد به نام **فجر الاسلام** و **ضُحَی الاسلام** و **ظُهر الاسلام** و **یوم الاسلام** که **فجر الاسلام** یک جلد است، **ضحی الاسلام** سه جلد، **ظهرالاسلام** چهار جلد و **یوم الاسلام** یک جلد، و مجموعاً نُه جلد می‌شود. کتاب، خیلی فنی است و البته از نظر شیعه دارای نقاط ضعف فراوانی است و حتی عده‌ای آن را یک کتاب ضد شیعی تلقی می‌کنند، ولی از نظر علمی بدون شک از کتابهای بسیار پرمغز است.

او با اینکه معروف است که ضد شیعی است، در این کتاب به این جهت اعتراف دارد که عقل شیعی عقل استدلالی است و در تمام ادوار عقل شیعی استدلالی‌تر بوده است، و می‌خواهد این‌جور توجیه کند که علت اینکه عقل شیعی استدلالی‌تر است این است که اینها بیشتر متوجه تأویلات بوده‌اند. ولی واقع مطلب این است که سرمنشأ این امر، ائمهٔ شیعه هستند که مردم را بیشتر دعوت به تعقل وتفکر کرده‌اند. می‌گوید: مثلاً فلسفه در دورهٔ اسلامی در میان شیعه شکفته است و در میان اهل تسنن نشکفت. در مصر فلسفه وجود نداشت تا وقتی که مصر شیعه شد؛ شیعه که شد، فلسفه آمد. بعد تشیع که از مصر رفت فلسفه هم ضعیف شد، و نبود تا در قرن اخیر که یک سید شیعی (سیدجمال را نام می‌برد) به مصر آمد و دومرتبه بازار فکر رونق گرفت. و بعد تعبیر شیرینی دارد، می‌گوید: «وَ الْحَقُّ اَنَّ الْفَلْسَفَةَ بِالتَّشَیُّعِ اَلْصَقُ مِنْها بِالتَّسَنُّنِ. و به طور کلی عقل شیعی استدلالی‌تر است.» ریشه‌اش ـ که شاید او توجه نداشته ـ این است که در سنت شیعی بیش از سنت سنی به این مسئله اهمیت داده شده است. سنیها که از ابتدا دو دسته شده‌اند: معتزله و اشاعره، با هم اختلاف داشته‌اند. معتزله بیشتر طرفدار عقل بوده‌اند و اشاعره طرفدار تعبّد. شیعه با معتزله همگام بود. اختلاف‌نظر با معتزله داشت ولی در اصول با یکدیگر همگام بودند، و وجه مشترک ایندو این بود که هر دو برای عقل و استدلال ارزش و احترام قائل بودند. در روایات شیعی تعبیرات عجیبی دربارهٔ عقل است که این تعبیرات را در کتب سنی

پیدا نمی‌کنیم. در کتب شیعی مثل **کافی**، **بحار** و دیگر کتابهایی که دورهٔ حدیث هستند، کتابها از «العقل و الجهل» شروع شده و اول «کتاب العقل و الجهل» را می‌آورند، بعد کتاب التوحید، کتاب النبوة، کتاب الحجة و... اولین کتابی که افتتاح می‌شود کتاب العقل و الجهل است، و البته جهل در برابر عقل قرار می‌گیرد که توضیحش را عرض می‌کنم. ما می‌بینیم که روایات شیعه احترام و ارزش عجیبی برای عقل و حجّیت عقل قائل است.

عقل و جهل در روایات اسلامی

این شوخی نیست که در حدیثی یک پیشوای مردم بگوید: خدا دو حجت دارد (حجت به امام و پیغمبر گفته می‌شود): حجت ظاهر و حجت باطن؛ حجت ظاهر انبیا هستند و حجت باطن عقول مردم. این حدیثی است که از مسلّمات احادیث شیعه است و در **کافی** هست. ممکن است بگویید بعضی عمل نکردند. من به آن کار ندارم، به هر حال این مطلب هست. جهلی که در این حدیث آمده نیز نقطهٔ مقابل عقل است، و عقل در روایات اسلامی آن نیرو و قوّهٔ تجزیه و تحلیل است. در غالب مواردی که می‌بینید اسلام جاهل را کوبیده، جاهل در مقابل عالم و به معنی بی‌سواد نیست، بلکه جاهلْ ضد عاقل است. عاقل کسی است که از خودش فهم و قدرت تجزیه و تحلیل دارد و جاهل کسی است که این قدرت را ندارد. ما خیلی افراد عالم را می‌بینیم که عالمند ولی جاهلند؛ عالمند به معنی اینکه فراگرفتهٔ از بیرون زیاد دارند، خیلی چیزها یادگرفته‌اند؛ اما ذهنشان یک انبار بیشتر نیست، خودشان اجتهاد ندارند، استنباط ندارند، تجزیه و تحلیل در مسائل ندارند. این‌جور اشخاص از نظر اسلام جاهلند یعنی عقلشان راکد است. ممکن است علمش زیاد باشد ولی عقلش راکد است.

این حدیث را زیاد شنیده‌اید: **اَلْحِکْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ** حکمت گمشدهٔ مؤمن است. حکمت بدون شک یعنی علمی که محتوی حقیقت باشد، علمی که استحکام و پایه داشته باشد و خیال نباشد.

ما نمی‌توانیم اینها را درست نقاشی کنیم و کارهایی را که تبلیغاتچی‌ها می‌کنند انجام دهیم و الّا هریک از اینها از نظر ارزش تبلیغاتی برای اسلام فوق‌العاده است که ایمان تا این حد تقدیس‌کنندهٔ حکمت باشد که بگوید حکمت گمشدهٔ مؤمن است؛ یعنی حالت مؤمن برای دریافت حقایق باید حالت کسی باشد که شیء نفیسی از او گم شده و دائماً در جستجوی آن است. این حدیث در احادیث زیادی دنباله دارد. من یک وقتی مدارکش را

جمع کردم، شاید به این مضمون بیست جا پیدا کنیم که: **خُذُوا الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ اَهْلِ النِّفاقِ** حکمت را فرا گیرید ولو از منافقین، ولو از کافران، ولو از مشرکین: **وَ لَوْ مِنْ مُشْرِكٍ**. یعنی اگر احساس کردی که آنچه او دارد درست است و علم و حکمت است، فکر نکن که او کافر است، مشرک است، نجس است، مسلمان نیست؛ برو بگیر، حکمت مال توست، در دست او عاریه است. **اَيْنَمَا وَجَدَها فَهُوَ اَحَقُّ بِها** مؤمن هرجا که حکمت را پیدا کند، خودش را از دیگران سزاوارتر می‌بیند.

اهتمام مسلمین به طلب علم

بگذریم از این وضع مسخ فرهنگی که ما داریم که همه چیز ما را بد توجیه می‌کنند؛ در اوایل قرن دوم هجری که آن همه شور و نشاط اسلام برقرار بود و بازار اسلام داغ و پررونق بود، یکمرتبه آن همه علوم خارجیها را از ایرانی و رومی و هندی و یونانی و هرجا که دسترسی داشتند ترجمه کردند و وارد دنیای اسلام نمودند. علت این کار چه بود و چطور دنیای اسلام عکس‌العمل مخالف نشان نداد؟ علتش همین بود که این تعلیمات وجود داشت. این تعلیمات زمینه را آماده کرده بود که اگر در اقصیٰ بلاد چین هم کتابی را پیدا می‌کردند، مانع نمی‌دیدند که ترجمه‌اش کنند (**اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصّينِ**)[1]. مثلاً عبدالله مقفّع که منطق ارسطو را ترجمه کرد، در زمان امام صادق علیه‌السلام بود. از قبل از زمان امام صادق علیه‌السلام بلکه از زمان بنی‌امیّه این کارها شروع شده بود، ولی در زمان امام صادق علیه‌السلام اوج گرفت. در زمان هارون و مأمون و در عصر ائمه با چه شدتی علوم اوایل ترجمه شد. بیت الحکمه مدرسه‌ای بوده که در دنیای زمان خودش نظیر نداشته و بعدها هم کم برایش نظیر پیدا شده. ما در میان احادیث و اخبار ائمهٔ خودمان ـ که این‌همه با چشم نقد به خلفا نگاه می‌کردند و انحرافات آنها را مکرر بازگو می‌نمودند، و خلفا که این‌همه ملعون و مطرود شده‌اند بر اثر این بوده که ائمه این‌همه ملعونشان گفته‌اند و شناختنشان را دربارهٔ آنها چنین بیان داشته‌اند ـ در یک حدیث نمی‌بینیم که این کار خلفا به عنوان یک بدعت تلقی شده باشد و بگویند که یکی از چیزهایی که اینها کار را خراب کردند این بود که علوم ملتهای کافر را از یونان و روم و هند و ایران ترجمه کردند و وارد دنیای اسلام نمودند و حال آنکه این در میان عوام بهترین وسیله بود برای کوبیدن آنها،

---

۱. جامع الصغیر، ج ۱ / ص ۴۴

ولی ما حتی در یک حدیث ندیده‌ایم که این کار خلفا به عنوان یک بدعت و یک امر ضد اسلام تلقی شده باشد.

غرضم این جهت بود که این خودش یک اصلی است که اسلام آورد: **خُذُوا الْحِکْمَةَ وَ لَوْ مِنْ اَهْلِ النِّفاقِ**. احادیث این موضوع مضامین خیلی عالی دارد. حدیثی است که روایات ما از حضرت مسیح نقل می‌کنند که ایشان فرمود: کونوا **نُقّادَ الْکَلامِ**[۱] یعنی آن طور که صرّاف سکّه را نقد می‌کند، خوب و بدش را تشخیص می‌دهد و خوبش را می‌گیرد، شما هم راجع به نکته‌ها و سخنها چنین باشید. هرچه دیگران دارند می‌گیریم، خودمان فکر و عقل داریم، از خود نمی‌ترسیم و بیم نداریم، روی اینها فکر می‌کنیم، خوبهایش را می‌گیریم و بدهایش را طرح[۲] می‌کنیم.

حال ریشهٔ **خُذُوا الْحِکْمَةَ وَ لَوْ مِنْ اَهْلِ الشِّرْکِ** (یا **وَ لَوْ مِنْ اَهْلِ النِّفاقِ**) چیست؟ همین آیه است:

> **اَلَّذینَ یَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَهُ اُولٰئِکَ الَّذینَ هَدٰیهُمُ اللّٰهُ وَ اُولٰئِکَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبابِ.**

حدیثی از امام موسی کاظم علیه‌السلام

حدیثی هست در **کافی** از حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام که مخاطبشان هشام بن الحکم معروف است. هشام یکی از راویان ماست ولی از راویانی که بیشتر در مسائل اصول دین کار می‌کرده و به اصطلاح آن زمان «متکلّم» بوده (گو اینکه خودشان نمی‌پسندیدند که اسم «متکلّم» روی آنها بگذارند)، با اهل کلام سر و کار داشته، یعنی همیشه در توحید و نبوت و معاد و [به طور کلی] اصول دین بحث می‌کرده است و در میان شیعه و سنی اتفاق نظر است که یکی از قویترین متکلّمین زمان خودش بوده است.

چندی پیش به مناسبت نگارش کتاب **خدمات متقابل اسلام و ایران**، کتاب **تاریخ علم کلام** شبلی نعمان را ـ که دانشمندی هندی بوده و کتاب جالبی نوشته است ـ می‌خواندم، و بعدها در شرح حال ابوالهذیل علّاف نیز ـ که یکی از متکلّمین زبردست بوده

۱. بحارالانوار، ج ۲ / ص ۹۶
۲. [به معنی طرد]

و ایرانی‌الاصل است و بسیاری از ایرانیها و زردشتیهای زیادی به دست او مسلمان شده‌اند ـ دیدم که نوشته است:

همه از مباحثه با ابوالهذیل پرهیز داشتند و ابوالهذیل از تنها کسی که پرهیز داشت هشام بن الحکم بود.

غرض، هشام مرد بسیار قویّی بوده است. حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام مخاطبش هشام بن الحکم است که اصلاً کارش کار عقلی و فنی است. او را بیشتر مؤمن به تعقل و تفکر می‌کند، می‌فرماید: **یا هِشامُ! اِنَّ اللّٰهَ تَبارَکَ وَ تَعالیٰ بَشَّرَ اَهْلَ الْعَقْلِ وَ الْفَهْمِ فی کتابِهِ** خدا اهل فهم و عقل را در قرآن بشارت داده: **فَبَشِّرْ عِبادِ، اَلَّذینَ یَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَهُ**... که در آیهٔ شریفه، خاصیت تجزیه و تحلیل و غربال کردن و خوب و بد را از هم جدا نمودن که اصلاً خاصیت عقل همین است [بیان شده است.] خاصیت عقل یکی فرا گرفتن علم و آموختن است، که این مهم نیست؛ از وقتی که شروع می‌کند به تجزیه و تحلیل، و غَثّ و سمین کردن، و تشخیص خوب از بد، و ریز و درشت کردن، از آن وقت عقل به معنی واقعی به کار می‌افتد.

سخن بوعلی سینا

دو جملهٔ خوب از بوعلی سینا در این زمینه هست که هردو در کتاب [**اشارات**] است. یکی اینکه:

مَنْ تَعَوَّدَ اَنْ یُصَدِّقَ بِغَیْرِ دَلیلٍ فَقَدِ انْخَلَعَ مِنْ کَسْوَةِ الْاِنْسانِیَّةِ.

هرکس که عادت کرده حرف را بدون دلیل قبول کند، او از لباس آدمی بیرون رفته؛ یعنی آدم حرف را بدون دلیل نمی‌پذیرد. نقطهٔ مقابلش: کسانی که عادت دارند هرچیزی را بی‌دلیل انکار کنند؛ این هم بد است. می‌گوید:

کُلُّ ما قَرَعَ سَمْعَکَ مِنَ الْعَجائِبِ فَذَرْهُ فی بُقْعَةِ الْاِمْکانِ ما لَمْ یَذُدْکَ عَنْهُ قائِمُ الْبُرْهانِ.

اگر یک چیز عجیبی شنیدی، مادامی که دلیلی بر امکان یا عدم امکانش نداری رد نکن و قبول هم نکن، بگو ممکن است باشد. انسان واقعی آن است که قبول و ردش بر معیار دلیل باشد و هرجا که دلیل نبود «لاادری» و «نمی‌دانم» بگوید.

لزوم توأم بودن عقل و علم

حدیث، خیلی مفصل است. من قسمتهایی از آن را عرض می‌کنم.

بعد امام فرمود: ولی به عقل تنها هم نباید اکتفا کرد، عقل را باید با علم توأم کرد. چون عقل یک حالت غریزی و طبیعی دارد که هرکسی دارد ولی علم، عقل را تربیت می‌کند؛ عقل باید با علم پرورش پیدا کند. در **نهج البلاغه** و هم در حدیث، از عقل و علم این‌جور تعبیر شده که گاهی به علم گفته‌اند «عقل مسموع» و به عقل گفته‌اند «علم مطبوع» ؛ یعنی به عقل، علم اطلاق شده و به علم، عقل، با این تفاوت که یکی را گفته‌اند «مطبوع» یعنی فطری و دیگری را «مسموع» یعنی اکتسابی. و روی این نکته خیلی تکیه شده است که عقل مسموع و علم سمعی و اکتسابی آن وقت مفید است که علم و عقل مطبوع و آن علم فطری به کار بیفتد؛ یعنی انسانهایی که فقط گیرنده هستند مثل یک انبار می‌باشند. این انسانها شدیداً در روایات تخطئه شده‌اند.

سخن بیکن

جملهٔ معروف و خوبی از بیکن نقل می‌کنند که می‌گوید علما بر سه دسته‌اند: بعضی مانند مورچه هستند، همواره از بیرون دانه می‌آورند و انبار می‌کنند. ذهن اینها یک انبار است. در واقع یک ضبط صوت هستند، هرچه شنیده‌اند ضبط کرده‌اند و هر وقت بخواهی همان را که یاد گرفته‌اند می‌گویند. دستهٔ دوم مانند کرم ابریشم‌اند، مرتب از لعاب خود می‌تنند و از درون خودشان در می‌آورند. این هم عالم واقعی نیست زیرا از بیرون چیزی اکتساب نمی‌کند، از خیال و درون خودش می‌خواهد بسازد، و این عاقبت در درون پیلهٔ خود خفه خواهد شد. دستهٔ سوم علمای واقعی هستند. اینها مانند زنبور عسل‌اند، گلها را از خارج می‌مکند و می‌آیند عسل می‌سازند.

این مسئلهٔ عقل مسموع و مطبوع همین است که روایت می‌گوید. علم مسموع اگر به مطبوع ضمیمه نشود، کافی نیست؛ یعنی انسان آنچه را که از بیرون می‌گیرد باید با آن نیروی باطنی، با آن خمیرمایه و با آن نیروی تجزیه و تحلیل خود بسازد تا یک چیزی از

آب درآید.

سپس امام علیه السلام فرمود: یا هِشامُ! ثُمَّ بَیَّنَ اَنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ. عقل باید با علم توأم باشد، و لذا در آن آیهٔ قرآن فرمود: تِلْکَ الْاَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وَ ما یَعْقِلُها اِلَّا الْعالِمونَ[1] ما این مَثَلهای تاریخی را ذکر می‌کنیم، اما درک نمی‌کنند اینها را مگر عالمان. یعنی اول باید انسان عالم باشد، مواد خام را فراهم کند و بعد عقل تجزیه و تحلیل نماید. مثلاً اگر ما عقلی قوی داشته باشیم مثل بوعلی سینا، و قرآن هم بگوید که «تاریخ» عبرت بسیار خوبی است، ولی من که از تاریخ اطلاعاتی ندارم، عقل من چه می‌فهمد؟! یا به ما بگویند در تمام این عالم تکوین آیات الهی و نشانه‌های خدا هست، عقل من هم عالیترین عقل باشد، ولی من که از مواد به کار رفته در این ساختمان بی‌اطلاعم، با عقل خودم چه چیزی را می‌فهمم و آیات الهی را چگونه کشف کنم؟! باید با علم، آنها را کشف کنم و با عقلم [آیه و نشانه بودن آنها را] درک نمایم.

مسئلهٔ تقلید

همچنین فرمود:

> یا هِشامُ! ثُمَّ ذَمَّ الَّذینَ لا یَعْقِلونَ فَقالَ: اِذا قیلَ لَهُمُ اتَّبِعوا ما اَنْزَلَ اللّٰهُ قالوا بَلْ نَتَّبِعُ ما اَلْفَیْنا عَلَیْهِ اٰبائَنا اَوَ لَوْ کانَ اٰباؤُهُمْ لا یَعْقِلونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدونَ[2].

مسئلهٔ تقلید را زیاد شنیده‌اید. قرآن با مسئلهٔ ـ به اصطلاح امروز ـ «سنت‌گرایی» یعنی پذیرفتن آنچه که در گذشته بوده است، با این حالت گوسفندصفتی در انسان و با پیروی کورکورانه از آباء و اسلاف و نیاکان فقط به دلیل اینکه آنها آباء و نیاکان هستند، سخت مبارزه کرده است. من استخراج کرده‌ام، دیده‌ام هر پیغمبری با امتش که مواجه بوده، مسئلهٔ بالخصوصی بوده که روی آن تأکید داشته و مردم را به آن دعوت می‌کرده است، ولی دو سه چیز مشترک بوده که هر پیغمبری آنها را طرح می‌کرده است، بعضی مثبت و بعضی منفی. مثلاً توحید از امور مثبتی است که هر پیغمبری آن را طرح می‌کرده

---

۱. عنکبوت / ۴۳
۲. بقره / ۱۷۰

است. یکی از چیزهایی که مشترک بوده و هر پیغمبری آن را مطرح کرده و معلوم می‌شود همهٔ ملتها گرفتار آن بوده‌اند، پیروی از اسلاف است که می‌گفتند: ما حرف تو را قبول نمی‌کنیم، چون حرف تو تازه است و ما نسل گذشته و پدرانمان را بر راه دیگری دیده‌ایم و راه پدران خودمان را می‌رویم. این حالت تسلیم در مقابل گذشتگان یک حالت ضد عقل است. قرآن می‌خواهد که انسان راه خودش را به حکم عقل انتخاب کند. پس مبارزهٔ قرآن با تقلید و به اصطلاح «سنت‌گرایی» مبارزه‌ای است به عنوان حمایت از عقل.

پیروی از اکثریت

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ عدد است. انسان همان‌طور که گوسفندصفت از گذشتگان پیروی می‌کند، در مقابل جمع و عدد که قرار می‌گیرد می‌خواهد همرنگ جماعت شود. می‌گویند: «خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو». وقتی جماعت رسوا باشد، همرنگ جماعت شدن رسوا شدن است. ولی در انسان تمایل به اینکه همرنگ جمع شود زیاد است. در فقها این قضیه زیاد است. یک فقیه مسئله‌ای را استنباط می‌کند ولی جرأت نمی‌کند ابراز نماید. می‌رود می‌گردد ببیند در فقهای عصر، همفکر و هم‌رأی برای خودش پیدا می‌کند یا نه، و کمتر فقیهی است که وقتی رفت گشت و دید هیچ کس چنین چیزی نگفته جرأت کند فتوایش را اعلام نماید؛ یعنی وقتی خودش را در راهی تنها می‌بیند وحشت می‌کند. سایر رشته‌ها هم چنین است، گو اینکه حالا تکروی مد شده و فرنگیها تکروی را مد کرده‌اند؛ یعنی قضیه روی غلطک افراط افتاده است، هرکس کوشش می‌کند یک جور مخصوص باشد که بگویند فکر تازه‌ای دارد، درست بر ضد قدما. قدما اگر یک حرفی از خودشان بود از تنهایی وحشت می‌کردند بگویند، و برای اینکه بگویند ما تنها نیستیم عده‌ای را همفکر خود اعلان می‌کردند. بوعلی تصریح می‌کند که من هر حرفی دارم به زبان ارسطو می‌گویم، برای اینکه اگر به زبان خودم بگویم کسی قبول نمی‌کند. ملّاصدرا اصرار دارد که حرف قدما را بیاورد و حرفهای خودش را با آنها توجیه کند؛ چون آن وقت پیروی از جمع مد بود. حالا بعکس اگر کسی سخنی بگوید که دیگری آن را گفته است، دیگر ارزشی ندارد. ولی به هرحال قرآن [معیار قرار دادن] کثرت را مذمّت می‌کند و می‌گوید کثرت معیار نیست.

امام علیه‌السلام می‌فرماید: قرآن کثرت را مذمت کرده است آنجا که می‌فرماید:

وَ اِنْ تُطِعْ اَکْثَرَ مَنْ فِی الْاَرْضِ یُضِلّوکَ عَنْ سَبیلِ اللهِ اِنْ یَتَّبِعونَ اِلَّا الظَّنَّ وَ

اِنْ هُمْ اِلّا یَخْرُصونَ[1].

اگر اکثر مردم را پیروی کنی تو را گمراه می‌کنند؛ چون اکثر مردم تابع عقل نیستند، تابع گمان و تخمین‌اند، همینکه چیزی در خیالشان پیدا می‌شود دنبالش می‌روند. چون اکثر این‌جور هستند، پس به اکثر اعتماد نکن.

این هم خودش نوعی دیگر استقلال بخشیدن به عقل است و دعوت به اینکه عقل باید معیار باشد.

بی‌اعتنایی به تشخیص مردم

امام علیه‌السلام در دنبالهٔ همین مطالب تعبیری می‌فرماید که: هشام! به حرف مردم اعتنا نکن، به تشخیص مردم اعتنا نکن؛ تشخیص، تشخیص خودت باشد. ای هشام! اگر در دست تو یک گردو باشد و هرکس به تو برسد بگوید: به به! چه گوهر عالی‌ای! در هیچ خزانه‌ای پیدا نمی‌شود، تو که می‌بینی گوهر نیست نباید گول آنها را بخوری. نقطهٔ مقابلش: و اگر در دست تو گوهری باشد و هرکس به تو برسد بگوید: این گردو را از کجا آورده‌ای؟ تو نباید اعتنا کنی. اگر همهٔ مردم به این گوهر گفتند گردو، تو تابع تشخیص و عقل و فکر خودت باش و عقل را راهنمای خود قرار بده.

بحث عقل در اینجا خاتمه پیدا می‌کند. جلسهٔ بعد ان‌شاءالله بحث اراده را مطرح خواهیم کرد که دنبالهٔ بحث عقل است. راجع به عقل، در قرآن و سنت مطلب زیاد داریم و خیال می‌کنم همین مقدار که از نظر تربیتی طرح کردیم کافی است که اسلام از نظر تربیتی راهش طرفداری از پرورش و رشد دادن و استقلال بخشیدن به عقل است نه کوبیدن و خفه کردن و خاموش نمودن آن.

---

۱. انعام / ۱۱۶

تاریخچهٔ «تعقل از نظر مسلمین»

موضوع بحث، پرورش استعداد عقلانی و فکری بود؛ تعقل، عقل، و علم که از شئون عقل است. اسلام [دارای] چنین منطقی است که همیشه از عقل استمداد مـی‌کند و کـمک می‌خواهد؛ یعنی وقتی که مردم را دعوت می‌کند، عقل مردم را برمی‌انگیزد و نـمی‌گوید «اگر می‌خواهید ایمان پیدا کنید هرگز فکر نکنید، تعقل نداشته باشید، تعقل انسان را به جایی نمی‌رساند، ایمان مرحله‌ای است غیر از مرحلهٔ تعقل و تفکر، و انسان باید تسلیم بشود تا حقیقت ایمان برایش کشف گـردد»، از ایـن جـور حـرفهایی کـه بـالخصوص در مسیحیت زیاد دیده می‌شود.

در پایان جلسهٔ گذشته، آقای مهندس بازرگان تذکر دادند کـه ایـن مـطلب چـندان احتیاج به توضیح ندارد، یعنی نیازی به اینکه در این جهت بحث بشود چندان نیست، ولی یک مطلب دیگر خوب است بحث بشود و آن اینکه از زبان بسیاری از مسلمین، ما نقطهٔ مقابل این حرف را می‌شنویم. در قرآن مطلب این جور است، عقلْ تقدیس و تعظیم و به کمک گرفته شده است ولی در منطق مسلمین مسئلهٔ تحقیر عقل و علم احیاناً زیاد دیده می‌شود.

بنده به ایشان عرض کردم که من به این نکته توجه داشته‌ام و در یادداشتهای قبلی خودم هم اینها را دارم، و تذکر بجایی است، و امروز می‌خواهم مقداری دربارهٔ این مطلب

صحبت بکنم.

واقعاً هم چنین است. در درجهٔ اول، در ادبیات ما تحقیر عقل زیاد دیده می‌شود، هم در ادبیات عرفانی و هم در ادبیات غیرعرفانی. و بعلاوه جریانهایی در تاریخ اسلام رخ داده است که در آن جریانها مسئلهٔ عقل مطرح بوده: یکی جریان کلامی اشعری و معتزلی است، دیگر جریان فقهی قیاس ابوحنیفه و مخالفت با قیاس ابوحنیفه، و سوم مسئلهٔ عرفان و تصوف است، که این سه تقریباً سه جریان اصیل است که باید بحث بشود. در اینجا واقعاً ما با سه مکتب برخورد می‌کنیم که در کلام هریک از آنها، از یک وجههٔ خاصی، نوعی مخالفت با عقل می‌بینیم، ولی هرکدام یک راه بالخصوصی است و یک وجههٔ خاصی دارد. از این سه مکتب که بگذریم، به طور متفرقه هم ـ نه به صورت مکتب ـ سخنانی است که در میان ما حُکم مَثَل سائر را پیدا کرده (و این چیزهایی که در میان مردم حکم مثل سائر را پیدا می‌کند اثر تربیتی فوق‌العاده‌ای دارد، یعنی اثر بسیار زیادی در تکوین روحیهٔ مردم دارد). ابتدا از این متفرقه‌ها شروع می‌کنیم و بعد وارد آن سه مکتب می‌شویم.

تحقیر عقل در امثال سائر میان مردم و در ادبیات

در این متفرقه‌ها گاهی از عقل و هوش به این عنوان انتقاد شده که عقل و هوش دشمن انسان است، به معنی اینکه آسایش را از انسان سلب می‌کند، راحت را از انسان می‌گیرد، عامل سلب آسایش و راحتی است، چرا؟ برای اینکه انسان اگر عقل و هوش نداشته باشد حس نمی‌کند، وقتی حس نکند ناراحتیها را درک نمی‌کند، و وقتی که موجبات ناراحتی را درک نکرد آن دردی که ناشی از این موجبات ناراحتی است برایش پیدا نمی‌شود. مثلاً شعر معروفی است که می‌گوید:

دشمن جان من است عقل من و هوش من
کاش گشاده نبود چشم من و گوش من

خود ما هم گاهی مثلاً می‌گوییم: خوشا به حال فلان کس که بعضی چیزها را نمی‌فهمد، یا: خوشا به حال تو، چقدر تو راحتی که نمی‌فهمی، من بدبختم که حس می‌کنم و می‌فهمم. فرخی یزدی از شعرای انقلابی نیم قرن اخیر می‌گوید:

به خدا قاتل من دیدهٔ بینای من است
چیزهایی که نبایست ببیند بس دید

از این نمونه زیاد داریم. آیا این منطق اساساً منطق صحیحی است یا منطق

صحیحی نیست؟

اگر این را ما به زبان جِدّ بخواهیم بگیریم، صحیح نیست. اغلب اینها که چنین سخنانی گفته‌اند ـ به اصطلاحِ علمای معانی بیان ـ خواسته‌اند لازمهٔ مطلب را بفهمانند نه خود مطلب را؛ یعنی آن کسی که می‌گوید:

دشمن جان من است عقل من و هوش من
کاش گشاده نبود چشم من و گوش من

واقعاً منظورش این نیست که چه خوب بود من نمی‌فهمیدم، بلکه می‌خواهد بگوید درد وجود دارد، ولی وقتی می‌خواهد بگوید موجبات ناراحتی وجود دارد آن را به این تعبیر بیان می‌کند. یعنی این واقعاً انتقاد از عقل نیست، نوعی تعبیر ادبی است، همچنان که خود همین آقای فرخی که می‌گوید:

چیزهایی که نبایست ببیند بس دید   به خدا قاتل من دیدهٔ بینای من است

به مسائل اجتماعی نظر دارد که من نقصها و کاستیها و کمبودهای اجتماع را می‌بینم، همینها قاتل من خواهد شد، و قاتلش هم شد، آخر او را کشتند. و اگر شما به همین آقای فرخی بگویید: آیا تو ترجیح می‌دهی مثل فلان شخص باشی که اصلاً هیچ درک نمی‌کند، یک حالت بی‌تفاوتی و لَختی پیدا کنی؟ می‌گوید: نه.

یک استدلال عقلی بر ضد عقل می‌توان کرد که عقل انسان موجب احساس درد می‌شود. درد خوب است یا بد؟ درد که بد چیزی است، هرچیزی هم که موجب درد است بد است.

جواب این هم روشن است: درد که ما می‌گوییم بد است، خود درد یک فلسفه‌ای دارد. درد، آگاهی است. درد خوب نیست، به معنی اینکه موجبش باید نباشد. اینکه می‌گوییم خوب است درد نباشد یعنی خوب است موجب درد نباشد، و الّا اگر موجب درد باشد که آن بیماری و نقص هست. درد برای انسان، آگاهی است. درد عضوی هم همین جور است. اینکه انسان دردی را در بدنش احساس می‌کند به این دلیل است که ناراحتی وجود دارد. با این درد، طبیعت به او اعلام می‌کند که در اینجا [نقصی هست] مثل چراغ قرمزی که در صفحهٔ جلو راننده روشن می‌شود و نشان می‌دهد که روغن ماشین کم است یا بنزین دارد تمام می‌شود. آدم ناراحت می‌شود که چرا روغن ماشین کم است، الآن موتور می‌سوزد. بدیهی است که نباید گفت بد چیزی است که چراغ قرمز روشن می‌شود، زیرا این چراغ دارد اعلام می‌کند که اینجا نقص وجود دارد.

اگر درد نمی‌بود، انسان احساس نقص نمی‌کرد و در نتیجه عضو دردمند را معالجه نمی‌نمود. پس خود درد بد نیست، آن که بد است آن چیزی است که این درد اعلام آن است. درد، تازیانه زدن به انسان است که برو دنبال علاج. و لهذا بدترین بیماریها آن بیماری است که هیچ درد ندارد یعنی اعلام نمی‌کند، مثل بعضی سرطانها که وقتی انسان خبردار می‌شود که کار از کار گذشته و الّا اگر آن لحظهٔ اوّلی که سرطان پیدا می‌شود اعلام بکند، زود معالجه می‌شود.

عقل و هوش و حس انسان، به دلیل اینکه منشأ احساس درد می‌شود محکوم نیست؛ چون این، حسِ آگاهی است و آگاه می‌کند و در مقابل لَختی و بی‌حسی است. و به همین دلیل است که ما در ادبیات خودمان یک مطلب بسیار عالی می‌بینیم که اگر انتقاد از عقل و هوش را به زبان جدّ بگیریم، آن مطلب نقطهٔ مقابل است و آن ستایش درد است: «الهی سینه‌ای درد آشنا ده». چرا درد را در جاهای دیگر ستایش کرده‌اند؟ آنها توجه به همین نکته داشته‌اند که درد داشتن آگاهی داشتن است، درد داشتن تازیانه‌ای است برای جنبش و حرکت و چاره‌جویی، و درد نداشتن سکون و بی‌حسی و لَختی است.

مولوی یک شعر بسیار عالی در همین زمینه دارد، می‌گوید:

حسرت و زاری که در بیماری است   وقت بیماری همه بیداری است

ناراحتیهای در حال بیماری، احساسهای بیمار، بیداریهای بیمار است، اعلام به بیمار است که آگاه باش که بیمار هستی. بعد می‌گوید:

پس بدان این اصل را ای اصل‌جو   هرکه را درد است، او برده است بو

صاحب دردها بویی از حقیقت برده‌اند. آن که درد احساس نمی‌کند، یک موجود لَخت بی‌حسِ جمادی است.

هرکه او بیدارتر، پر دردتر   هرکه او آگاهتر رخ زردتر

شما در همین مسائل اجتماعی انسانی توجه کنید. یک کسی یک آدم بی‌تفاوتی است، سرش فقط به آخور خودش گرم است، همان بیخ گوشش هم هرچه بگذرد او اصلاً کاری به این کارها ندارد، فقط می‌خواهد خر خودش از پل بگذرد؛ خر خودش هم که از پل گذشت ـ به قول جلال آل احمد ـ پل هم اگر خراب شد، خراب شد چون خر او به هر حال از پل گذشته است. ولی یک فرد دردار را در مقابل او در نظر بگیرید که او چیزی را که فکر نمی‌کند مسئلهٔ خر خودش است.

تعبیر امیرالمؤمنین هم در اینجا همان تعبیر «درد» است. در آن نامه‌ای که به عثمان

بن حنیف می‌نویسند، می‌فرمایند: این درد برای انسان کافی است که شکم سیر بخوابد و در اطرافش شکمهای گرسنه باشد:

وَ حَسْبُک داءً اَنْ تَبیتَ بِبِطْنَةٍ   وَ حَوْلَکَ اَکبادٌ تَحِنُّ اِلَی الْـقِدِّ

یک انسان این جور است که اگر خودش سیر باشد و مردم دیگر [گرسنه، احساس درد می‌کند] و به تعبیر خود حضرت: وَ لَعَلَّ بِالْحِجازِ اَوِ الْـیَمامَةِ مَنْ لا طَمَعَ لَهُ فِی الْقُرْصِ[1]. او در کوفه سیر باشد، و در حجاز (در فاصلهٔ چهارصد فرسخ راه) گرسنه‌ای باشد؛ او از گرسنگی وی در اینجا احساس درد می‌کند.

آیا دردمندی ممدوح است یا مذموم؟

حال من از شما می‌پرسم: آیا این درد داشتن بهتر است یا آن بی‌دردی که آدم بر همسایه‌اش هم هرچه بگذرد هیچ حس نکند، سر همسایه‌اش را هم بِبُرند آخ نگوید؟

ما آن را انسان کامل می‌دانیم نه این را، به این جهت که آن درد داشتن حساسیت است، بیماری نیست، نقص نیست، کمال است، یعنی نشانهٔ پیوند او با انسانهای دیگر است، نشان می‌دهد که او واقعاً خودش را نسبت به انسانهای دیگر مانند یک عضو از اعضای یک پیکر درک می‌کند و به سبب بیماری یا جراحتی که بر عضو دیگر وارد شده است بی‌تابی می‌کند.

جمله‌ای رسول اکرم در این زمینه دارند که سعدی آن را به شعر درآورده است:

مَثَلُ الْمُؤْمِنینَ فی تَوادُدِهِمْ وَ تَراحُمِهِمْ وَ تَعاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ اِذَا اشْتَکیٰ مِنْهُ عُضْوٌ تَداعیٰ لَهُ سائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَ الْحُمّیٰ[2].

فرمود: مَثَل مؤمنین مثل اعضای یک پیکر است؛ همینکه یک عضو به درد آید، سایر اعضا راحت نمی‌خوابند. مثلاً این‌طور نیست که وقتی دندان درد می‌کند، سایر اعضا بگویند گور پدر دندان، درد بکش تا جانت درآید، دست بگوید من چرا راحتم را از بین ببرم، چشم بگوید من چرا راحتی خودم را از بین ببرم، و همین‌طور اعضای دیگر. یک عضو که

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵
۲. جامع‌الصغیر، ج ۲ / ص ۱۵۵

به درد می‌آید، سایر اعضا با او همدردی می‌کنند. چگونه همدردی می‌کنند؟ به تب و بیداری. یک جا که ناراحتی پیدا می‌شود، تمام بدن یکجا تب می‌کند و سِهر و بیداری دارد. می‌فرمایند: مؤمنین این جور هستند. همدردی، حساسیت است و بنابراین نقص نیست و عین کمال است.

بنابراین، این منطق (اگر کسی واقعاً به لسان جِدّ طرفدار لَختی و بی‌حسی باشد و عقل و هوش را به دلیل اینکه به انسان احساس می‌دهد و احساسْ منشأ ناراحتی و درد است، محکوم کند) منطق غلطی است، بر ضد انسانیت است و اسلام هم آن را محکوم می‌کند. اسلام آن جور درد داشتن را تمجید کرده است. ولی اگر لسان، لسان جدّ نباشد بلکه شخص می‌خواهد مطلب را به طور کنایه بگوید و در واقع می‌خواهد بگوید که در خارج، چنین و چنان است منتها به این عبارت می‌گوید، [در این صورت اشکالی ندارد]، مثل اینکه خودمان می‌گوییم: ای کاش من کور شوم و فلان چیز را نبینم. حالا اگر حادثهٔ بدی رخ داد، من که کور شدم و ندیدم، در واقعیت که تغییری رخ نمی‌دهد، غیر از اینکه تازه من هم کور شده‌ام. نه، مقصود این است که آن شیء آنقدر ناراحت‌کننده است که من آرزو می‌کنم چشم نداشته باشم و آن را نبینم، و در واقع می‌خواهد بدی آن شیء را بیان کرده باشد.

این یک منطق در اشعار و ادبیات ما که آن را توضیح دادم.

تحقیر عقل و علم و مسئلهٔ معاش

منطق دیگری داریم که اگر این را هم جدی بگیریم، از این پست‌تر است و آن این است که عده‌ای علم و عقل و همه‌چیز را به چشم یک ابزار برای جلب مادیات زندگی می‌نگرند. وقتی یک کسی که فکر می‌کرده از مردم دیگر عاقلتر و عالمتر است، دیده خیلی از بی‌سوادها و نادانها در زندگی جلو افتاده‌اند، شروع کرده شلاق فحش را به جان عقل و علم کشیدن که: این همه معلوماتی که اگر آدم ببرد دم دکان بقالی یک قران سبزی به او نمی‌دهند، فایده‌اش چیست؟! در این زمینه هم زیاد داریم. آن شعر عبید زاکانی، معروف است و او در عمل هم همین‌جور شد. گفت:

ای خواجه مکن تا بتوانی طلب علم   کاندر طلب راتب[1] یکروزه بمانی

---

۱. [راتب: جیره، حقوق روزانه]

رو مسخرگی پیشه‌کن و مطربی آموز　　تا دادِ خود از کِـهتر و مِـهتر بسـتانی

ضمناً انتقاد از زمان خودش است که در زمان من عـلم ارزش نـدارد و ارزش یک مطرب ده برابر ارزش یک نفر عالم است و ارزش یک ساعت کار او برابر است با ارزش یک ماه کار این. در عمل هم خود این مرد همین‌جور شد، یعنی واقعاً هم بعد زد به در مسخرگی، با اینکه مرد عالمی بود. البته این مطلب هم مطلب نادرستی است؛ یعنی انسان نباید علم و یا هوش را با مقیاس پول و ثروت بسنجد و بگوید اگر اینها منشأ گردآوری پول و ثروت شد خوب است و اگر نشد دیگر ارزشی ندارد.

یک شعری هست در عربی، ظاهراً از ابوالعلاء معرّی یا ابن‌الرّاوندی است، از اینهایی که در تاریخ اسلام معروف به زندقه هستند. می‌گوید:

كَمْ عاقِلٍ عاقِلٍ اَعْيَتْ مَذاهِبُهُ　　وَ جاهِلٍ جاهِلٍ تَلْقاهُ مَـرْزوقا

هٰذَا الَّذی تَرَکَ الْاَوْهامَ حائِرَةً　　وَ صَيَّرَ الْعالِمَ النِّـحْريرَ زِنْـديقا

می‌گوید: چقدر آدمهای عاقلِ عاقل را آدم می‌بیند که در راه زندگی درمانده، نمی‌داند از کدام طرف برود، بیچاره است، و چه نادانهای نادان که انسان می‌بیند چه روزیِ فراوانی دارند، و این چیزی است که یک عالم نِحریر را از دین برمی‌گرداند و زندیقش می‌کند.

در صورتی که او باید در اینجا بعکس نتیجه‌گیری می‌کرد و می‌گفت به دلیل اینکه رزق تابع این زرنگیها نیست، پس من باید بفهمم که تدبیر رزق به دست کس دیگر است.

این منطق را هم ما زیاد می‌بینیم، و معلوم است که یک حرف غلطی است و انسان نباید علم و عقل را با این مقیاسها بسنجد. از این هم عجالتاً می‌گذریم.

تعقل از نظر معتزله و اشاعره

بیاییم سراغ آن جریانهایی که در واقع به صورت مکتب پدید آمدند. یکی از آنها مکتب اشعری است که واقعاً بزرگترین ضربتهایی که در تاریخ اسلام به تعقل مسلمین وارد شده، از ناحیهٔ این جریان است.

از اواسط قرن دوم هجری، در دنیای اسلام راجع به تفکر در اصول عقاید اسلامی دو جریان پیدا شد. گروهی طرفدار این شدند که عقل، خودش می‌تواند یک مقیاس بـاشد برای درک اصول عقاید اسلامی و ما همهٔ مسائل را (مسائل مربوط به خدا، مسائل مربوط به معاد، مسائل مربوط به ملائکه، مسائل مربوط به نبوت، احکام و غیره را) در درجهٔ اول باید به عقل خودمان عرضه بداریم و عقل برای انسان یک مقیاس صد درصـد قـطعی

است. این گروه به علت خاصی که ریشهٔ تاریخی دارد، بعدها به نام «معتزله» نامیده شدند.

نقطهٔ مقابل اینها عدهٔ دیگری بودند که باز به یک علت تاریخی آنها را «اشاعره» نامیدند. اشاعره طرفدار تعبّد و تسلیم محض شدند، گفتند عقل حق فضولی در مسائل اسلام را ندارد.

حسن و قبح عقلی

اصل مطلب از مسئلهٔ معروف «حسن و قبح عقلی» آغاز شد. معتزله معتقد شدند که کارها فی‌حدذاته یا دارای حسن ذاتی است و یا دارای قبح ذاتی، و عقل انسان نیز آن حسن یا آن قبح را درک می‌کند و از اینجا حکم اسلام را کشف می‌نماید، چون حکم اسلام نمی‌تواند جدا از عقل باشد.

شاه مَثَلشان مسئلهٔ عدل و ظلم بود. گفتند: عقل، حسن عدالت را درک می‌کند و حسنِ عدالت ذاتی است و قراردادی نیست. کسی حسن را برای عدالت قرار نداده، همان‌طور که خاصیت جفت بودن را برای عدد ۴ کسی قرار نداده است؛ یعنی این جور نبوده که یک ۴ بوده که می‌توانسته جفت باشد، می‌توانسته طاق باشد، بعد آمدند جفت بودن را به آن ضمیمه کردند، بلکه لازمهٔ ذات ۴ جفت بودن است. یا ۴ در دنیا وجود ندارد، یا آنجا که وجود دارد جفت هم هست.

گفتند: حسن عدل و قبح ظلم هم چنین چیزی است. حال می‌رویم سراغ کارها: این کار عدالت است، پس حسن دارد، پس حتماً حکم اسلام هم موافق با آن است. آن کار ظلم است و چون ظلم است پس قطعاً قبیح است، و چون خداوند قبیح را اجازه نمی‌دهد پس قهراً مَنهیٌّ عنه است.

اشاعره گفتند: اصلاً اشیاء حسن و قبح ذاتی ندارند و عقل هم در این جور مسائل درکی ندارد، حسن و قبح‌ها شرعی است؛ هرچه را که خدا امر کند، چون او امر کرده خوب است نه چون خوب است او امر کرده، و هرچه را خدا نهی کند، چون خدا نهی کرده بد است نه چون بد بوده خدا نهی کرده است. معتزله گفتند: هرچه خدا امر کرده، چون خوب بوده خدا امر کرده است، پس خوبی‌اش تقدم دارد بر امر خدا، و خوبی آن علتِ امر خداست. و اشاعره گفتند: نه، هرچه که خدا امر کرده، چون خدا امر کرده خوب است وامر خدا علت خوبی است؛ وقتی ما می‌گوییم این کار خوب است، یعنی خدا امر کرده. در نهی هم عین همین مطلب تکرار می‌شود.

جنگ تعقل و تعبّد

اینجا بود که تعقل در یک جناح قرار گرفت و تعبّد محض در یک جناح دیگر.

این جریان، فوق‌العاده در دنیای اسلام اوج گرفت. از اواخر بنی‌امیّه شروع شد و در اوایل بنی‌العباس ـ که آزادی فکر بیشتر بود و خلفای به اصطلاح امروز روشنفکری نظیر هارون و بالخصوص مأمون پیدا شدند و آن مجالس احتجاجات و مجادلات را تشکیل می‌دادند ـ به اوج خود رسید. مأمون بالخصوص (و بعد از او برادرش معتصم به تبعیت از مأمون) به حکم اینکه خودش مرد عالمی بود و فکرش فکر منطقی و فلسفی بود، طرفدار معتزله شد و اشاعره را درهم کوبید. و از علمای حدیث، احمد حنبل به خاطر طرفداری از قشریگری تازیانهٔ سختی خورد. اینجا بود که به اصطلاح طرفداران تعقل بر طرفداران تعبّد پیروز شدند و سخت هم پیروز شدند، و اتفاقاً در میان محدّثین و فقهای آن عصر اشخاص سختگیری نبودند.

زمان متوکل رسید. متوکل یک خلیفهٔ بسیار قشری بود. اصطلاحی امروز رایج است، به افرادی که تابع گذشته هستند می‌گویند «سنتی». کلمهٔ «سنی» یعنی سنتی، کسی که تابع سنت است نه تابع فکر و تعقل. منتها چون سنت را سنت نبوی می‌دانستند، این کلمه یک قداست خاصی پیدا کرد. متوکل سنتی شد و سخت مخالف تعقل و معتزله، که دستور داد آنها را تارومار کردند و عجیب تارومار کردند، و احمد حنبل را برد در آن اوج عالی و آن آدمی که زندان کشیده بود و از حکومت وقت تازیانه خورده بود، مقامی پیدا کرد که عالیترین مقامها بود و می‌گویند در تشییع جنازه‌اش هشتصدهزار نفر شرکت کردند.

خلفای بعد روش متوکل را بیشتر حمایت کردند و روش مأمون برای همیشه در دنیای اسلام محکوم شد.

کلمهٔ «سنی»

سنیها را که امروز سنی می‌گویند، در مقابل شیعه نیست. ما خیال می‌کنیم سنی یعنی کسی که معتقد به خلافت بلافصل ابوبکر است و شیعه یعنی کسی که به این امر معتقد نیست. نه، کلمهٔ «سنی» در ابتدا در مقابل شیعه وضع نشد، در مقابل معتزله وضع شد. وقتی می‌گفتند: این سنی است، یعنی معتزلی نیست. ولی امروز ما معتزله و اشاعره، همه را می‌گوییم سنی.

شیعه در آن زمان که زمان ائمه بود، در این فکر طرفدار معتزله بود نه طرفدار

اشاعره. گرچه کلمهٔ «سنی» در مقابل «معتزله» بود ولی چون شیعه طرفدار فکر معتزلی بود، بعد که معتزلیها همه تارومار شدند و از طرفداران تعقل فقط شیعه باقی ماند، کلمهٔ «شیعه» در مقابل «سنی» قرار گرفت و بعد یک فکری پیدا شد که شاید کلمهٔ «سـنی» دربارهٔ مسئلهٔ خلافت وضع شده، در صورتی که ریشه‌اش آن نیست. ولی کم‌کم اصطلاح همین‌جور قرار گرفت.

یک وقت آقای حاج میرزا خلیل کمره‌ای در کنگرهٔ هزارهٔ شیخ طـوسی در مشـهد، تعبیر شیرینی کرد راجع به کلمهٔ «سنی» که اهل تسـنن اسـم خـوبی را بـرای خـودشان انتخاب کردند. گفت: کلاه ما را در تاریکی برداشتند، آمدند این اسم زیبا را برای خودشان انتخاب کردند که ما سنتی هستیم یعنی تابع سنت رسول الله هستیم، یعنی دیگران تابع سنت رسول الله نیستند. در صورتی که بحث در سنت رسول الله نیست که یکی بگوید سنت رسول الله معتبر است، دیگری بگوید معتبر نیست. حتی معتزله هم نمی‌گفتند ما سنت رسول الله را قبول نداریم. بحث در کیفیت استنباط و مواجهه بود که با قرآن و سنت رسول الله با عقل باید مواجه شد، اگر عقل را کنار بگذاریم سنت رسول الله و قرآن را هم نمی‌فهمیم، و درست هم می‌گفتند.

جمود ابن تیمیّه و نهضت وهابیگری

بزرگترین علمای ضد عقل و تعقل پیروان احمد حنبل هستند که در رأس آنها ابن‌تیمیّه است. ابن‌تیمیّه در قرن هشتم میلادی و در دمشق می‌زیسته[۱]. او مردی بسیار پرکار و به یک معنا نابغه است. واقعاً هم نبوغی دارد، ولی یک فکر بسیار بسیار قشری و متحجّری دارد. بعضی‌ها فکرشان در سطح، خیلی توسعه پیدا می‌کند ولی در عمق نـفوذی نـدارد. ابن‌تیمیّه از آن اشخاص است؛ یعنی وقتی انسان مجموع کتابهای او را می‌بیند، حیرت می‌کند که یک انسان چگونه این‌همه مطالعه داشته! [ولی می‌بیند عمیق نیست.]

ابن تیمیّه احیاکنندهٔ سنت احمد حنبل است؛ یعنی در میان پیروان احمد حنبل هیچ کس به اندازهٔ او روش احمد حنبل را احیا نکرد، و حتی کتابی در تحریم منطق نوشت که اصلاً خواندن منطق حرام است تا چه رسد به فلسفه.

نهضت وهابیگری هم که تقریباً در یک قرن و نیم پیش پیدا شد، دنبالهٔ ابن‌تیمیّه

---

۱. [در سال ۷۲۸ در مراکش درگذشته است.]

است. اینها شاگردان ابن‌تیمیّه هستند. ریشهٔ این نهضت هم نهضت ضد عقل است و لذا شدیداً منطق و فلسفه را تحریم می‌کنند و خیلی به اصطلاح سنتی هستند، یعنی ظاهری و ظاهرپرست و قشری می‌باشند.

در سفر اوّلی که ما به حج مشرّف شدیم و به «الجامعة الاسلامیة» مدینه رفتیم، با یک دانشجوی پاکستانی به نام حافظ احسان ـ که دانشجوی بسیار باهوشی هم بود ـ رفیق شدیم. او بعد که با من آشنا شد و فهمید که من در تهران تدریس منطق و فلسفه می‌کنم، خیلی علاقه‌مند شد و دائماً می‌آمد در کاروان ما و سؤالاتی می‌کرد. من دیدم او تشنه است. می‌گفت این بدان جهت است که در اینجا تدریس منطق حرام است. این همان تبعیت از سنت ابن‌تیمیّه است.

پس این جریانها از اشعریگری در مقابل معتزلیگری شروع شد و در زمان احمد حنبل به اوج خود رسید. متوکل زعیم سیاسی و احمد حنبل زعیم مذهبی، این دو زعیم، یکی سیاسی و یکی مذهبی، قشریگری را به اوج خود رساندند.

بعدها هم احمد حنبل شاگردانی پیدا کرد و از همه‌شان خطرناک‌تر همین ابن‌تیمیّه است، چون مکتب احمد حنبل پس از مدتی از منطقهٔ تمدن اسلامی رانده شد و رفت در غرب آفریقا، ولی بعد ابن‌تیمیّه دو مرتبه این مکتب را زنده کرد و بار دیگر وهابیها آن را مطرح کردند، که همهٔ اینها جریانهای ضد تعقل در دنیای اسلام است و جریانهای تأسف‌آوری هم هست.

اخباریگری

دنیای شیعه از این قشریگری محفوظ بود و علتش هم همین است که عرض کردم که این نهضت قشریگری مقارن عصر ائمه بود و ائمه راهشان به راه معتزله بسیار نزدیک بود به طوری که در تاریخ، شیعه و معتزله را با هم ذکر می‌کردند و به آنها «عدلیّه» می‌گفتند و حتی بسیاری، شیعه‌ها را معتزلی می‌گویند و معتزلیها را شیعی.

نهضت قشریگری در شیعه راه نیافت تا در چهار قرن پیش، تقریباً مقارن اوایل صفویه، مردی به نام میرزا محمد استرآبادی پیدا می‌شود که روش اهل حدیث را پیش می‌گیرد، و از او مؤثرتر شاگردش ملّا امین استرآبادی است. و عجیب این است که کسانی که اصل یک نهضت را شروع می‌کنند ـ ولو نهضت، نهضت قشریگری باشد ـ خود اینها از یک نبوغی بهره‌مند هستند، و اگر چنین نباشند نمی‌توانند پایه‌گذار یک نهضت باشند.

خود احمد حنبل هم یک آدم کوچکی نیست.

ملّا امین استرآبادی مردی است که سالها در مکه و مدینه مجاور بوده و کتابی نوشته به نام **فوائد المدنیّة** که در آن یک تاخت و تاز عجیبی به علمای شیعه می‌کند که تعقل را وارد اسلام کردند. مثلاً به علّامهٔ حلّی سخت فحش می‌دهد.

یک راهی را پیش گرفت، گفت از این چهار دلیلی که اینها می‌گویند (قرآن، سنت، اجماع، عقل) سه دلیلش باطل است، یعنی هیچکدام برای ما دلیل نیست؛ قرآن دلیل نیست، عقل هم دلیل نیست، اجماع هم دلیل نیست. دربارهٔ اجماع گفت: اصلاً اجماع ریشه‌ای ندارد و از اهل سنت گرفته شده. همین اجماع پدر اسلام را درآورده. اجماع همان است که خلافت ابوبکر را درست کرد؛ سنیها آمدند این را یک اصل قرار دادند برای اینکه خلافت ابوبکر را درست کنند، بعد آن را وارد فقه کردند و شیعه هم آمد اجماع را وارد فقه کرد. اجماع مال ما نیست، مال سنیهاست.

قرآن را هم به سبک محترمانه‌ای بوسید و گذاشت لب طاقچه. نگفت ما قرآن را قبول نداریم، گفت قرآن را قبول داریم، قرآن کتاب خداست، اما قرآن که برای ما نیست، قرآن برای ائمه است. فقط ائمه می‌توانند بفهمند که قرآن چه می‌گوید، ما که حق نداریم در قرآن تعقل و تدبر کنیم. قرآن اصلاً نازل شده برای مخاطبین خود، آنها که با زبان قرآن آشنا هستند و معنای آن را می‌فهمند. قرآن با زبان مخصوصی حرف می‌زند و آن زبان را فقط و فقط ائمه می‌فهمند و بس. قرآن را نیز این جور بوسید و گذاشت لب طاقچه.

دربارهٔ عقل اتفاقاً یک استدلالهای خیلی روشنفکرانه و متجددانه‌ای می‌کند. نظیر حرفهایی که دکارت و غیره علیه فلسفه گفتند، او علیه عقل گفت که حرفهای مهمی است. حرفهای فلاسفه را مطرح و نقد می‌کند که اینجا اینچنین اشتباه کردند، آنجا این جور اشتباه کردند، بعد این بحثی را که در میان علمای جدید نیز پیدا شده مطرح می‌کند که منشأ خطای ذهن چیست؟ یا در صورت است یا در ماده. بعد می‌گوید منطق ارسطو منطق صورت است و حداکثر می‌تواند خطای ذهن را در نظم فکر و به عبارت دیگر خطای نظم را نشان بدهد، مثل یک آرشیتکت که فقط خوب می‌تواند طرح ساختمان را بدهد، اما مادهٔ ساختمان مثلاً آجر، آجر خوبی است یا بد، سیمانش خوب است یا بد، آهنش خوب است یا بد، این دیگر کار او نیست. منطق ارسطو هم فقط صورت استدلال را می‌تواند تصحیح

کند[۱]. ولی بیشترین خطای انسان در مادهٔ فکر است نه در صورت فکر. آن را چه کار می‌کنید؟ راهی نیست. چون راهی نیست، در امور دینی نباید به عقل اعتماد کرد.

عقل را هم گذاشت کنار، گفت: ما هستیم و حدیث، ما هستیم و سنت، و اجتهاد را که علمای شیعه وارد فقه کردند شدید محکوم کرد، گفت: اجتهاد یعنی تعقل، و تعقل جایز نیست. تقلید هم جایز نیست، ما فقط باید مقلد ائمه باشیم. رساله نوشتن و اجتهاد کردن در مسائل، همه حرام اندر حرام است.

این مرد حرفهای خودش را آنچنان کوبنده گفت که واقعاً یک نهضت بزرگی در دنیای اسلام ایجاد کرد به نام نهضت اخباریگری که پیروان آن را «اخباریین» می‌نامند، و این نهضت مدتی دنیای شیعه را لرزاند و در برخی نواحی حتی منشأ جنگها و کشتارها گردید. مخصوصاً در شیخ‌نشین‌های خلیج فارس، این منطق عجیب نفوذ کرد. در اوایل صفویه، نجف و کربلا مهد اخباریین بود و کسی جرأت نداشت در آنجا راجع به تفسیر قرآن یا راجع به عقل و استدلال و یا راجع به اجماع حرف بزند. می‌گفتند فقط و فقط ما هستیم و سنت، ما هستیم و حدیث. و اینها حمله کردند به کسانی که می‌گفتند حدیث یا صحیح است یا ضعیف یا موثّق و یا حسن. علّامهٔ حلّی و دیگران احادیث را تقسیم‌بندی کردند، گفتند: بعضی احادیث صحیح است، بعضی موثّق است، بعضی ضعیف است و بعضی حسن (هرکدام یک اصطلاح خاصی داشتند)؛ حدیث صحیح را این‌جور می‌شود با آن عمل کرد، حدیث موثّق را این‌جور، و حدیث ضعیف اعتبار ندارد. [ملّا امین] گفت: این مزخرفات چیست؟! حدیث، دیگر ضعیف و غیرضعیف ندارد، هرچه که حدیث است معتبر است.

درست نظیر نهضت احمد حنبل و ابن‌تیمیّه در میان اهل تسنن، به وسیلهٔ ملّا امین استرآبادی در میان ما پیدا شد.

پیروزی اجتهاد بر اخباریگری

البته این نهضت بعدها به وسیلهٔ علمای بزرگی که یکی از آنها مرحوم وحید بهبهانی است سرکوب شد. وحید بهبهانی استاد بحرالعلوم بوده و در دورهٔ بعد از صفویه می‌زیسته است.

---

۱. و حرف درستی هم هست. امروز هم منطق ارسطو را «منطق صورت» می‌گویند و درست هم گفته‌اند. خود ارسطو نیز بیش از این ادعا ندارد، و مثل بوعلی هم بیش از این ادعا ندارند.

این مرد از آن کسانی است که نهضت تعقل و اجتهاد را در مقابل اخباریین پایه‌گذاری کرد و از نو اجتهاد را در مقابل این جمود و قشریگری زنده کرد، و بعد از او مرحوم شیخ انصاری ـ که او را استاد المتأخّرین می‌گویند ـ آخرین ضربه را به نفع اجتهاد و علیه اخباریگری وارد کرد[۱]، به طوری که دیگر بعد از آن اخباریین کمر راست نکردند[۲]. ولی فکر اخباریگری بکلی از بین نرفته. حتی در بسیاری از مجتهدین نیز افکار اخباریگری هنوز نفوذ دارد و بقایایش در افکار آنها هست.

این یک تاریخچهٔ مختصری بود [از ارزش تعقل در نظر مسلمین] که نشان می‌دهد در عین اینکه اسلام (حتی در مظهر حدیث آن) این‌همه برای عقل احترام قائل شده، ولی جریانهای اجتماعی گاهی همه‌چیز را درهم می‌پیچد. این جریانها در عالم اسلام پیدا شد، هم در دنیای تسنن و هم در دنیای تشیع.

در این زمینه ما نمی‌خواهیم به تفصیل بحث کنیم، چون خوشبختانه باید بگوییم که اکنون در میان ما شیعیان عدلیگری بر اشعریگری پیروز است، لااقل از نظر منطق. شما هرکتابی از کتابهایی را که امروز در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود باز کنید، این مطلب را ملاحظه می‌نمایید. از هر طلبه‌ای اگر بپرسید: ما که شیعه هستیم، از عدلیه هستیم یا از غیر عدلیه؟ می‌گوید از عدلیه. یا اگر بپرسید: آیا ما طرفدار حسن و قبح عقلی هستیم یا منکر آن؟ می‌گوید: ما طرفدار حسن و قبح عقلی هستیم. علتش این است که امثال شیخ انصاری پایهٔ این مطلب را کاملاً تحکیم کردند، و آن جریان ملّا امین استرآبادی هم جریانی بود که در این وسطها پیدا شد.

ریشهٔ اخباریگری از نظر آیت‌الله بروجردی

مرحوم آقای بروجردی یک حرفی داشتند که نمی‌دانم از چه مدرکی نقل می‌کردند ولی حرف بسیار جالبی بود. در تابستان سنهٔ ۲۲ که هنوز ایشان به قم نیامده بودند، ما به بروجرد رفته بودیم. این را من در بروجرد از ایشان شنیدم و در قم دیگر نشنیدم، و غفلت کردم که از ایشان بپرسم مدرکش چیست؟

ایشان یک وقتی که این جریان ملّا امین استرآبادی و استدلالهای او بر ضد عقل و

۱. نقطهٔ مقابل اخباریین، مجتهدین هستند. می‌گویند مجتهدین و اخباریین.
۲. البته الآن هم در گوشه و کنار هستند.

بر انکار عقل را نقل می‌کردند، می‌گفتند که این نهضت مقارن است با نهضت ضد عقل و ضد فلسفه‌ای که در اروپا پیدا شد براساس حسی‌گری و تجربی‌گری، که از دکارت و بیکن و غیره شروع شد.

آنها هم به گونهٔ دیگری با منطق و با تعقل مخالفت کردند، ولی براساس معتبر شناختن حس. ایشان مدعی بودند که ملّا امین تحت تأثیر افکاری که در دنیای اروپا پیدا شده بود قرار گرفته بود.

آنچه برای من مجهول مانده این است که در آن وقت هنوز این افکار در ایران نیامده بود، پس چگونه او تحت تأثیر این افکار قرار گرفته بود؟! شاید چون ملّا امین غالباً در ایران نبود و خیلی اوقات مجاور بود مخصوصاً در مکه و مدینه، در آن سفرهایش با کسی برخورد کرده و این افکار را از او گرفته است. منتها انتقاد ایشان این بود که اگر فرنگی می‌آید طرفدار حس می‌شود و عقل مستقل از حس را انکار می‌کند و می‌گوید عقل آن اندازه اعتبار دارد که روی محسوسات کار کند و کار عقل فقط تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب محسوسات است و نه چیز دیگر، او چون دنبال علوم طبیعی می‌رود نیازی به معقول ندارد. تو در مورد دین می‌خواهی بحث بکنی. دین، اولین مسئله‌اش خداست و خدا معقولترین معقولات عالم است. تو چطور می‌توانی انکار عقل را وارد دین بکنی؟! فرنگی انکار عقل مستقل را براساس اصالت حس قرار داد. از این نظر به او اشکالی نیست. ولی تو می‌خواهی انکار عقل را براساس اصالت حدیث قرار بدهی. آیا خدا و وحدانیت او را با حدیث درست می‌کنی؟! اگر بگویند آیا خدایی وجود دارد یا وجود ندارد، چه می‌گویی؟ لابد می‌گویی وجود دارد. اگر بگویند به چه دلیل، آیا می‌گویی من کتاب **وسائل** را که باز می‌کنم می‌بینم در آنجا نوشته حضرت امام جعفر صادق فرموده خدا وجود دارد؟! انکار عقل مستقل بر اساس اصالت حس یک راهی است، ولی انکار اصالت عقل بر اساس اصالت حدیث به هیچ وجه نمی‌تواند قابل قبول باشد، چون اساسی‌ترین مسائل اسلامی ما غیب‌ترین [آنهاست.] خود قرآن تعبیرش «غیب» است: **اَلَّذينَ يُؤْمِنونَ بِالْغَيْبِ**[1]. غیب را چگونه می‌شود با حدیث اثبات و استدلال کرد؟ ما خودِ امام جعفر صادق را به این دلیل قبول داریم که می‌گوییم او امام است. چرا امام است؟ می‌گوییم چون وصی پیغمبر است و پیغمبر ائمه را معین کرده. پیغمبر را به چه دلیل قبول داریم؟ می‌گوییم او را

---

۱. بقره / ۳

خدا فرستاده. خود پیغمبر با دلیل عقل باید برایمان ثابت بشود. خدا به دلیل عقل باید ثابت بشود. اول باید خدایی ثابت بشود، پیغمبری ثابت بشود و بعد امام جعفر صادق ثابت بشود و آنگاه حدیثی را که از امام جعفر صادق روایت شده، اگر حدیث درستی هست قبول کنیم. اما اگر بخواهیم کارمان را از اول از حدیث شروع کنیم، به هیچ جا نمی‌رسیم.

عکس‌العمل افراط معتزله

این نکته را عرض بکنم که همیشه افراط و تفریط‌ها منشأ خرابی می‌شود. معتزله که طرفدار عقل شدند، مقداری در کارها افراط کردند. آمدند چیزهایی را که عقل در آن مورد درکی ندارد یعنی نه نفی می‌کند و نه اثبات، و به عبارت دیگر آنچه را که عقل نمی‌فهمد، به حساب آن چیزی گذاشتند که عقل وجودش را نفی می‌کند، و این یک نوع تغذّی در مکتب اشعریگری بود؛ یعنی مردم طرف اشاعره را گرفتند، چون دیدند خیلی مسائل را معتزله انکار می‌کنند. مثلاً بعضی از معتزله وجود جن را انکار کردند، چون جن را با دلیل عقل نمی‌شد اثبات کرد. ولی عقل که نمی‌تواند بگوید که یک موجودات نامرئی به نام جن حتماً وجود ندارد. عقل نمی‌تواند این مطلب را بفهمد. ما چه می‌دانیم؛ شاید غیر از جن، میلیونها موجود نامرئی در عالم باشد که بشرِ امروز آنها را کشف نکرده است.

انکار مسائلی نظیر مسئلهٔ جن سبب شد که عده‌ای به عقل بدبین شدند، گفتند: همان متعبّدها خوبند، ما اگر دینمان بخواهد محفوظ بماند باید راه آنها را پیش بگیریم، اگر دنبال این روشنفکری برویم خیلی چیزها را باید از دست بدهیم؛ امروز جن را انکار کردند، فردا ملائکه را انکار می‌کنند، پس فردا هم خدا را انکار می‌کنند، مثل افراط‌کاری‌های روشنفکری در زمان ما. خود روشنفکری خیلی خوب است ولی اگر روشنفکری یک راه افراط را پیش گرفت، خودش عامل شکست خودش است.

عقل از نظر فقها

این مسئله مربوط به کلام بود. در فقه هم عین این جریان در میان اهل تسنن پیدا شد. بعضی طرفدار تعبّد در مسائل فقهی شدند، مثل مالک بن انس ـ که در زمان خودش خیلی هم با شخصیت بود و معاصر و شاگرد حضرت امام جعفر صادق است ـ و بعضی طرفدار قیاس شدند. ابوحنیفه طرفدار قیاس شد. او هم معاصر حضرت صادق است و خدمت ایشان درس خوانده که از او نقل کرده‌اند: لَوْلَا السَّنَتَانِ لَهَلَکَ نُعْمانُ اگر آن دو سال درس

خواندن نبود، من از بین رفته بودم. ابوحنیفه یک عنصر ایرانی است و در کوفه می‌زیسته است. او به حدیث کم‌اعتنا بود، نه به معنای اینکه به گفتهٔ پیغمبر کم اعتنا بود، بلکه اغلب احادیث را معتبر نمی‌دانست و معتقد بود که اینها را جعل کرده‌اند. می‌گفت از تمام احادیثی که از پیغمبر روایت شده، عدهٔ معدودی (در حدود بیست تا) را من یقین دارم که پیغمبر گفته، باقی دیگر را باور ندارم پیغمبر گفته باشد. البته گویا اطلاعاتش در این زمینه‌ها ضعیف بوده است.

در مسائل فقه اگر ما باشیم و قرآن و بیست حدیث از پیغمبر، بدیهی است که برای استدلال خیلی کسری داریم؛ یعنی اگر بخواهیم احکام را بفهمیم، با ظواهر قرآن و بیست حدیث پیغمبر، فقهِ به این وسعت را نمی‌شود استنباط کرد. در نتیجه ابوحنیفه می‌رفت سراغ قیاس. قیاس یعنی مقایسه کردن و شبیه‌گیری. می‌گفت: در فلان موضوع پیغمبر این جور گفته، این موضوع هم یک شباهتی به آن دارد، پس حکم آن را می‌آوریم اینجا. این همان چیزی است که قرآن از آن نهی کرده. این پیروی عقل نیست، پیروی ظن و گمان است. مسئلهٔ ظن و گمان غیر از مسئلهٔ عقل است که عقل حکمی را دقیقاً دریافت کرده باشد.

اینجا بود که در فقه مسئلهٔ ظن و گمان و شبیه‌گیری راه پیدا کرد و یک ماشین قیاس‌گیری و استنباط احکام براساس تخیّل به وجود آمد. این هم به حساب عقل گذاشته شد که ببین! اگر بنا بشود عقل در مسائل دخالت کند این‌طور می‌شود.

باری، ابوحنیفه مکتب قیاس را تأسیس کرد ولی حتی ائمهٔ اهل تسنن هم زیر این بار نرفتند. مالک بن انس در همهٔ عمرش در دو مسئله به قیاس فتوا داد و وقت مردن اظهار ناراحتی می‌کرد که من از خدا می‌ترسم زیرا در دو مسئله به قیاس رأی دادم. احمد حنبل که شدید مخالف بود. شافعی هم بینابین بود، نه به شدت ابوحنیفه قیاس می‌کرد و نه مثل مالک بن انس به اصطلاح حدیثی بود.

بدون شک ابوحنیفه در اینجا راه افراط را در پیش گرفت. خود اهل تسنن نقل کرده‌اند که او آنچنان به قیاس عادت کرده بود که گاهی نه تنها در مسائل شرعی، بلکه در مسائل طبیعی هم قیاس می‌گرفت و چیزهای مضحکی از آب درمی‌آمد.

می‌گویند روزی رفت نزد سلمانی که سر و صورتش را اصلاح کند، در حالی که تازه چندتا موی سفید در ریشش پیدا شده بود. به سلمانی گفت: موهای سفید را از ریشه بکَن که دیگر در نیاید و فقط موهای سیاه باقی بماند. سلمانی به او گفت: اتفاقاً برعکس است،

اگر موی سفید را بکَنیم بیشتر درمی‌آید. گفت: پس سیاهها را بکن!

فوراً قیاس گرفت: اگر سفید را بکَنند بیشتر در می‌آید، پس سیاهها را بکَن. به عبارت دیگر: فرضاً این حرف دربارهٔ موی سفید درست باشد که اگر آن را بکنیم بیشتر می‌شود، حتماً دربارهٔ موی سیاه هم باید درست باشد که اگر آن را بکنیم بیشتر می‌شود. در مسائل شرعی نیز همین‌جور قیاس می‌گرفت.

در اینجا مکتب ائمه و مکتب اهل بیت، برعکس آنجا که طرفدار عدلیه و طرفدار تعقل بود، طرفدار قیاس نشد، چون قیاس واقعاً تعقل نیست، پیروی از ظن و گمان و خیال است. ائمه به شدت قیاس را کوبیدند و گفتند: **اِنَّ السُّنَّةَ اِذا قیسَتْ مُحِقَتْ**[1] اگر سنت بر پایهٔ قیاس قرار بگیرد محو می‌شود. ولی عقل را نکوبیدند، و می‌بینید در اینجا بین شیعه و سنی این اختلاف هست که سنیها می‌گویند ادلهٔ فقه چهارچیز است: قرآن، سنت، اجماع، قیاس، ولی علمای شیعه گفته‌اند ادلهٔ فقه چهارچیز است: قرآن، سنت، اجماع، عقل. ائمه، عقل را تأیید کردند، قیاس را تأیید نکردند. این خودش نشان می‌دهد که روش ائمه و نیز روش علما برضد عقل نبود، برضد قیاس بود و قیاس را یک ضابط عقلی درست نمی‌دانستند.

البته در میان بعضی فقها همین دوری جستن از قیاس گاهی به حد افراط کشانده شده است، و این خودش یک بیماری شده که تا یک حرف زده می‌شود می‌گویند: آی قیاس شد! یک چیزهایی هم که قیاس نیست، از آن فرار می‌کنند که: آقا این قیاس شد، «اَوَّلُ مَنْ قاسَ اِبْلیسُ» اول کسی که قیاس کرد شیطان بود، و از این حرفها.

این هم یک جریانی بود در دنیای اسلام در این زمینه. جریان دیگری داریم در موضوع عقل و فتواهای ضد عقل که آن جریان عرفان است. عرفان هم به نوع دیگری متعرض عقل و عقلا و فلاسفه و تکیه روی عقل کردن‌ها شده است که «پای استدلالیان چوبین بود» و... آن را ان‌شاءالله در جلسهٔ آینده برایتان عرض می‌کنم[2].

---

۱. کافی، ج ۱ / ص ۵۷ [به این عبارت: مُحِقَ الدّینُ.]

۲. [جلسهٔ آینده یا تشکیل نشده و یا نوار آن در دست نیست.]

۱ عوامل تربیت: تقویت اراده ـ عبادت

در جلسهٔ پیش قسمت دوم بحث دربارهٔ اراده بود[۱]. عرض کردیم که یکی از استعدادهایی که در انسان قطعاً باید پرورش پیدا کند اراده است. فرق اراده را با میل و میلها بیان کردیم، و عرض کردیم که اشتباه است که بعضی‌ها اراده را از مقولهٔ میلها دانسته و خیال کرده‌اند اراده همان میل بسیار شدید است. اراده یک قوّه و نیروی دیگری است در انسان، وابسته به عقل انسان است، برخلاف میل که وابسته به طبیعت انسان است. میل از نوع کشش و جاذبه است که اشیاء مورد نیاز، انسان را به سوی خود می‌کشند و به هر اندازه که میل شدیدتر باشد، اختیار از انسان مسلوب‌تر است؛ یعنی انسان در اختیار یک قدرت بیرون از خود است، برعکس اراده که یک نیروی درونی است. انسان، با اراده خودش را از تأثیر نیروهای بیرونی خارج و مستقل می‌کند. اراده هرمقدار که قویتر باشد، بر اختیار انسان افزوده می‌شود و انسان بیشتر مالک خود و کار خود و سرنوشت خود می‌گردد.

تسلط بر نفس

راجع به مسئلهٔ اراده و به تعبیر دیگر تسلط بر نفس و مالکیت نفس، آنچه که در

---

۱. [نوار آن جلسه در دست نیست.]

دستورهای اسلامی در این زمینه رسیده است تحت عنوان تقوا و تزکیهٔ نفس آنقدر زیاد است که ضرورتی ندارد ما به عنوان یک شاهد دلیل بیاوریم که بله، در اسلام به مسئلهٔ تقویت اراده توجه شده است. همین‌قدر برای اینکه نمونه‌ای به دست داده باشیم، جمله‌ای را از **نهج‌البلاغه** نقل می‌کنم که جملهٔ بسیار عالی و زیبایی در این زمینه است.

امیرالمؤمنین تعبیری دارند، اول دربارهٔ خطا و گناه می‌فرمایند: **اَلا وَ اِنَّ الْخَطایا خَیْلٌ شُمُسٌ حُمِلَ عَلَیْها اَهْلُها** مَثَل گناهان مثل اسبهای چموش است که اختیار را از کف سوار می‌گیرند.

می‌دانیم گناه از آنجا پیدا می‌شود که انسان تحت تأثیر شهوات و میلهای نفسانی خودش برخلاف آنچه که عقل و ایمانش حکم می‌کند، عملی را انجام می‌دهد. ایشان می‌فرمایند حالت گناه، حالت از دست دادن انسان مالکیت نفس خود را است. آنوقت در مورد تقوا که نقطهٔ مقابل آن است می‌فرماید: **اَلا وَ اِنَّ التَّقْویٰ مَطایا**[۱] **ذُلُلٌ**[۲] ولی مَثَل تقوا مثل مرکبهای رام است که اختیار مرکب دست سوار است نه اختیار سوار دست مرکب؛ یعنی او فرمان می‌دهد، این عمل می‌کند، لجامش را به هر طرف متمایل کند به همان سو می‌رود بدون آنکه لگدپرانی و چموشی کند.

و هیچ مکتب تربیتی در دنیا اعمّ از مادی یا الهی پیدا نشده است که بگوید خیر، تقویت اراده یعنی چه؟! انسان باید صددرصد تسلیم میلهای خودش باشد و هرطور که خواهش نفسانی او حکومت کرد، همان‌طور عمل کند. بله، مردمِ این‌گونه در دنیا زیادند اما یک مکتبی که مدعی تربیت انسان باشد و از این اصل طرفداری کند وجود ندارد. سارتر و امثال او (اگزیستانسیالیستها) در موضوع آزادی چیزهایی گفتند که نتیجهٔ منطقی حرف آنها همین بود ـ و به آنها در این زمینه خیلی انتقاد کردند ـ و لهذا کم‌کم کار به جایی رسید که در خود اروپا اگزیستانسیالیسم مساوی شد با کامجویی و شهوترانی و لاابالیگری و بی‌بندوباری. ولی بعد آنها هم در مقام توجیه برآمدند که چنین نیست، از مکتب ما سوء استفاده کرده‌اند، مکتب ما چنین چیزی نمی‌گوید.

---

۱. مطایا جمع مطیّه به معنی مرکب است.
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۶

ایمان، ضامن حکومت اراده

غرضم این جهت است که هیچ مکتبی در دنیا پیدا نمی‌شود که در اینکه اراده باید بر میلهای انسان حکومت کند، کوچکترین تردیدی داشته باشد. بحث در ضمانت اجرایی مطلب است که راه این مطلب چیست؟ آیا همین‌قدر که گفتیم «اراده» و در نتیجه عقل باید بر میلها حاکم باشد[۱]، با یک بایدی که ما گفتیم فوراً دیگر عقل و اراده در وجود ما بر میلها حکومت می‌کنند؟! چه چیز ضامن اجرای حکومت عقل و اراده بر میلهاست؟ یکی از مسائلی که مذهبیون به آن متمسک می‌شوند در همین‌جاست. می‌گویند اراده قوّهٔ اجرایی عقل است. ولی خود عقل چیست و از عقل چه کاری ساخته است؟ عقل جز روشنایی، چیز دیگری نیست که انسان را روشن می‌کند. اما آیا روشن کردن به انسان جهت هم می‌دهد که حالا که اطرافت روشن شد، از این طرف برو یا از آن طرف؟ انسان دنبال آنچه می‌خواهد می‌رود و از چراغ عقل استفاده می‌کند برای رسیدن به مطلوب خودش. مشکل این است که انسان چه مطلوبی داشته باشد؟ البته در اینکه انسان نیاز دارد به چراغ عقل برای اینکه [راه او را] روشن کند، بحثی نیست. انسان اگر در تاریکی حرکت کند، مطلوب خودش را گم می‌کند. در نیاز به عقل بحثی نیست. ولی سخن در این است که عقل و علم ـ که در واقع مکمّل عقل و به عبارت دیگر عقل اکتسابی است ـ روشنایی است، محیط را روشن می‌کند، انسان می‌فهمد چه می‌کند، می‌فهمد که اگر بخواهد به فلان مقصد برسد از اینجا باید برود؛ این، وسیله است برای آن مقصد و آن، وسیله است برای این مقصد. ولی آیا فهمیدن و دانستن کافی است که ارادهٔ انسان بر تمایلات او حکومت کند؟ نه. چرا؟ برای اینکه انسان فی حد ذاته این‌طور است که دنبال منافع خودش می‌رود و اراده‌اش تا آن اندازه ممکن است بر میلهایش حکومت کند که منافعش اقتضا می‌کند.

اینجاست که تا یک امر دیگری که به انسان خواسته‌هایی ماوراء منافع ندهد پیدا نشود، از عقل و اراده کاری ساخته نیست و آن همان است که ما به آن «ایمان» می‌گوییم؛ آن چیزی که هم قادر است جلو انسان را از منفعت‌پرستی تا حدود زیادی بگیرد و هم برای انسان مطلوبها و خواستهای ماوراء منافع فردی و مادی عرضه می‌دارد، مطلوب می‌سازد و خلق می‌کند. و آنوقت عقل هم انسان را به سوی همان مطلوب [پیش می‌برد زیرا] عقل، انسان را به سوی هر مطلوبی بخواهد برود در همان سو هدایت می‌کند، که

---

۱. اراده همان قوّهٔ اجرایی عقل است.

عقل چراغ است. وقتی که شما چراغ را در تاریکی به دست گرفته‌اید، چراغ به شما نمی‌گوید از این طرف برو یا از آن طرف. چراغ می‌گوید از هر سو که می‌خواهی بروی من راه را برایت روشن می‌کنم.

چون بحث ما دربارهٔ تربیت و تقویت اراده است، اینها دیگر بحثهای استطرادی است. همین مقدار خواستیم عرض بکنیم که هیچ مکتبی در دنیا پیدا نمی‌شود که به این اصل اعتقاد نداشته باشد که اراده در انسان باید تقویت شود. مثلاً اگر انسان می‌خواهد بچه را تربیت کند باید کاری بکند که اراده در وجودش تقویت شود.

نیایش و پرستش

یکی دیگر از اموری که باز از استعدادهای خاص انسانی شمرده می‌شود (لااقل از نظر بعضی از روان‌شناسان) مسئلهٔ نیایش و پرستش است. دربارهٔ این مطلب اولاً یک بحثی هست که آیا نیایش و پرستش یک حس اصیل و یک غریزه است در انسان یا چنین حس اصیل و چنین غریزه‌ای در انسان وجود ندارد، بلکه این امر مولود غرایز دیگر است؟ اجمالاً می‌دانیم که عدهٔ زیادی از محققین و روان‌شناسان، نیایش و پرستش را به عنوان یک حس اصیل در انسان پذیرفته‌اند. مقاله‌ای که در حدود دوازده سال پیش آقای مهندس بیانی ـ که من ایشان را فقط به اسم می‌شناسم ـ با توصیهٔ آقای مهندس بازرگان ترجمه کردند و در اولین شمارهٔ سالانهٔ «مکتب تشیع» تحت عنوان «حس دینی یا بُعد چهارم» چاپ شد، در همین زمینه بود. آنجا نویسنده تشریح کرده بود که روح انسانی از آن جهت که انسان، انسان است (یعنی منهای حیوانیات) چند بعد جداگانه دارد[۱] که در حیوان وجود ندارد. او آن غرایز را تعبیر به «بُعد» کرده بود که وجود انسان چند بُعد دارد: بعد حقیقت‌جویی یا علم؛ یعنی گذشته از اینکه علم برای زندگی انسان مفید است و وسیله است برای زندگی، خودش از آن جهت که حقایق را برای انسان کشف می‌کند مطلوب بالذات است. انسان حقیقت را برای خود حقیقت هم می‌خواهد، و خیال نمی‌کنم در این مطلب جای بحث و تردید باشد. یعنی مثلاً اگر الآن ما بدانیم که علمایی به یک حقیقتی رسیده‌اند که آن حقیقت اصلاً مربوط به زندگی مردم زمین بلکه منظومهٔ شمسی نیست و دانستن و ندانستن آن یک سر سوزن در زندگی ما اثر نمی‌بخشد، باز اگر از ما بپرسند تو

۱. و به عبارت دیگر، چند غریزهٔ اختصاصی در انسان است.

دلت می‌خواهد آن را بدانی یا ندانی، هیچ کس نمی‌گوید وقتی به درد زندگی من نخورد دانستن و ندانستن آن برای من علی السویّه است. باز آدم می‌خواهد بفهمد و روشن شود. علم روشنایی است و جهل تاریکی. انسان بالضروره از جهل و تاریکی فراری است و به روشنایی مایل است.

ابوریحان و فقیه

داستان ابوریحان بیرونی ـ که در کتب تراجم نوشته‌اند ـ معروف است که فقیهی می‌گوید: من در مرض موت او که شنیدم حالش خیلی وخیم است، رفتم به عیادتش. احساس کردم که تقریباً در سکرات موت است، ولی هوشش بجا بود. در همان حال چشمش را باز کرد و از من یک مسئلهٔ فقهی در باب ارث پرسید. من تعجب کردم که آخر در وقت مردن، این چه سؤالی است که می‌کند؟ گفتم: در این وقت، مسئله چیست که می‌پرسی؟ گفت: من اگر بمیرم و بدانم بهتر است یا بمیرم و ندانم؟ من می‌دانم می‌میرم ولی در عین حال فکر می‌کنم بمیرم و بدانم، از اینکه بمیرم و ندانم بهتر است. من هم جوابش را دادم. هنوز به خانه‌ام نرسیده بودم که صدای شیون بلند شد و ابوریحان از دنیا رفت.

بُعد دیگری که او ذکر می‌کند، بعد اخلاقی است. البته مقصود عاطفهٔ انسانی و محبت به انسانهای دیگر است. به این هم به صورت یک عاطفهٔ اصیل اعتقاد دارد. بعد دیگر، بعد زیبایی است که خود زیبایی برای انسان اصالت دارد. بعد دیگری که ذکر کرده بود همین بعد نیایش و پرستش بود. خیلی افراد دیگر نیز این حرفها را زده‌اند، و از کسانی که خیلی روی این مطلب تکیه دارد ویلیام جیمز است. کتاب **دین و روان** او را آقای مهدی قائنی، رفیق ما ترجمه کرد. من این کتاب را بعد از چاپش ندیده‌ام ولی قبل از چاپش آورد، من خواندم. انصافاً کتاب خیلی خوبی بود و این مرد روان‌شناس که به قول خودش ـ و دیگران هم قبول دارند ـ حدود سی سال روی حالات روانی مذهبی مردم آزمایش کرده، به اینجا رسیده که برای حس مذهبی اصالت قائل شده است.

این حس که یک حس انسانی است، در تربیت اگر بنا بشود تربیت کامل باشد [باید تقویت گردد.] یک انسان کامل یا نیمه کامل، این قسمت از وجودش نمی‌تواند تعطیل باشد، کما اینکه هیچ قسمت دیگر از قسمتهای اصیل وجود او نمی‌شود تعطیل باشد. هر قسمتی از قسمتهای وجود انسان، چه حیوانی‌اش (یعنی مشترکات انسان و حیوان) و چه انسانی محض، اگر تعطیل بشود او یک انسان ناقص است. در این جهت هم باز نیازی

نیست که ما بگوییم اسلام به مسئلهٔ عبادت و پرستش و دعا اهمیت داده است و این حس را در انسان پرورش می‌دهد. معلوم است که قسمتی از هر دینی عبادت است، و شاید در باب دینها اگر ایرادی می‌گیرند افراط در مسئلهٔ عبادت است نه کم اهمیت دادن به آن و یا نادیده گرفتن آن.

پاسخ به یک ایراد

ولی در اینجا مسئلهٔ دیگری است که در باب عبادت حتماً باید آن را ذکر کنیم و آن این است که ممکن است کسی بگوید که اتفاقاً در ادیان و لااقل در اسلام ـ که اکنون مورد بحث ماست ـ علی‌رغم اینکه دین و مذهب است و باید حس نیایش و پرستش تقویت شده و پرورش یافته باشد، هیچ عنایتی به این حس نیست. آن عبادتی که در ادیان آمده است، به حس نیایش کاری ندارد؛ یا به طمع کار دارد که باید با آن مبارزه کرد و یا به ترس کار دارد که با آن هم باید مبارزه کرد. عبادت در ادیان جز معامله چیزی نیست، زیرا ادیان افراد را وادار می‌کنند به عبادت برای بهشت یا برای فرار از جهنم. حال اگر کسی بیاید نماز بخواند برای بهشت، بهشت یعنی چه؟ بهشت یعنی جایی که در آنجا انواع لذتها هست: حور است، قصور است، جَنّاتٌ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهارُ است، میوه‌های بهشتی و غذاهای لذیذ بهشتی است، شرابهای بی‌مستی و بی‌دردسر بهشتی است و انواع لذتهایی که بشر نمی‌تواند تصور کند. یک کسی از لذت دنیا چشم می‌پوشد برای لذت آخرت. او نه تنها خداپرست نیست و حس نیایش خود را تقویت نمی‌کند، بلکه یک آدمی است که از دنیاپرست‌ها مادی‌تر است، زیرا یک نفر دنیاپرست به همین لذات محدود مادی قانع شده ولی او یک آدم حسابگری است؛ می‌بیند اگر بخواهد سی چهل سال عمر این دنیا را به این لذتها بگذراند، قابل نیست، بالاخره تمام می‌شود، می‌گوید این سی چهل سال را هر طور هست دندان روی جگر می‌گذاریم برای اینکه برویم در آنجا ابدالآباد به همین لذتهایی که اینجا رها کرده‌ایم برسیم. پس محرک او در این کار، طمع است و غیر از این چیزی نیست. آن کسی هم که برای فرار از دوزخ [معصیت] نمی‌کند همین‌طور است. عبادت می‌کند یا ترک لذت مادی می‌کند برای اینکه عقوبت نشود. باز امری است که از حدود منفعت‌جویی بیرون نیست. بنابراین در ادیان [به حس نیایش انسان توجه نشده است.] و این را مخصوصاً مسیحیها نسبت به اسلام خیلی ایراد می‌گیرند که در قرآن به نعمتهای مادی، زیاد توجه شده. شاید آنها در تعبیرات خود می‌گویند که قرآن توجهش

فقط به نعمتهای مادی آن دنیاست و بنابراین به حس نیایش ـ که روان‌شناسی آن را به عنوان یک حس عالی می‌شناسد ـ توجه نکرده، برعکس به طمع انسان توجه کرده است.

این ایراد البته ایراد واردی نیست، ایراد ناواردی است. اولاً همه می‌دانیم که از نظر اسلام، عبادت درجات و مراتبی دارد؛ یک درجه‌اش عبادت به خاطر طمع به بهشت است و یک درجهٔ آن عبادت برای ترس از جهنم است و بالاتر از این، درجات دیگر عبادت است که هدف آن عبادتها نه بهشت است و نه جهنم. در خود قرآن به این مطلب توجه شده و در کلمات پیغمبر اکرم و ائمهٔ اطهار اینقدر در این زمینه هست که الی ماشاءالله. از همه معروفتر جمله‌ای است که در **نهج‌البلاغه** و در کلمات حضرت رسول و حضرت صادق هست و به هر حال جمله‌ای است که مال امروز نیست. از تألیف **نهج‌البلاغه** به وسیلهٔ سیّد رضی هزار سال می‌گذرد، تا چه رسد به زمان حضرت امیر. امیرالمؤمنین می‌فرماید:

اِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللهَ طَمَعاً فَتِلْکَ عِبادَةُ التُّجّارِ، وَ اِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللهَ خَوْفاً فَتِلْکَ عِبادَةُ الْعَبیدِ، وَ اِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللهَ شُکْراً (حُبّاً)[1] فَتِلْکَ عِبادَةُ الْاَحْرارِ[2].

یعنی گروهی از مردم خدا را عبادت می‌کنند برای طمع در بهشت. این عبادت، از نوع تجارت است، تجارت‌پیشگی و معامله‌گری است؛ در اینجا کار می‌کند برای اینکه در آنجا سودی ببرد. و گروهی عبادت می‌کنند از ترس جهنم. اینها کارشان شبیه کار بردگان است که از ترس شلّاق ارباب کار می‌کنند. و قوم دیگر عبادت می‌کنند نه به خاطر بهشت و نه به خاطر ترس از جهنم، بلکه سپاسگزارانه؛ یعنی خدای خودش را می‌شناسد، خدا را که شناخت، آنچه دارد همه را از خدا می‌بیند، و چون همه چیز را از خدا می‌بیند، حس سپاسگزاری او را وادار به عبادت می‌کند؛ یعنی اگر نه بهشتی باشد و نه جهنمی، همان شناختنش خدا را و حس سپاسگزاری‌اش او را وادار به عبادت می‌کند، و این عبادت احرار و آزادگان است.

---

۱. اینجا روایتهای مختلفی هست. در نهج‌البلاغه شُکْراً دارد، در کلمات پیغمبر یا ائمه حُبّاً دارد.

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۲۲۹ [با کمی اختلاف در عبارت.]

آن اوّلی بندهٔ طمع خودش است. دومی بندهٔ ترس خودش است. سومی است که از قید طمع و ترس آزاد است و فقط بندهٔ خداست.

رسول اکرم و عبادت

به همین مضمون حدیث معروفی هست که حتماً شنیده‌اید. پیغمبر خدا شبها زیاد به عبادت برمی‌خاست و به نص قرآن مجید گاهی دو ثلث شب، گاهی نصف شب و گاهی ثلث شب را عبادت می‌کرد[۱]. عایشه که می‌دید پیغمبر این‌همه از وقت شب را به عبادت می‌ایستد ـ که در یک وقت آنقدر پیغمبر اکرم روی پای مبارکشان به عبادت ایستاده بودند که پاهایشان ورم کرده بود ـ روزی گفت: آخر تو دیگر چرا اینقدر عبادت می‌کنی؟ تو که خدا درباره‌ات گفته: لِیَغْفِرَ لَکَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ ما تَأَخَّرَ[۲]، خدا که به تو تأمین داده. فرمود: اَفَلا اَکونُ عَبْداً شَکوراً؟ آیا همهٔ عبادتها فقط برای ترس از جهنم و برای بهشت باید باشد؟ آیا من بندهٔ سپاسگزار نباشم؟

از جمله کلمات پیغمبر اکرم در باب ارزش معنوی عبادت این است که:

اَفْضَلُ النّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبادَةَ وَ عانَقَها وَ باشَرَها بِجَسَدِهِ وَ تَفَرَّغَ لَها.

بهترین مردم آن کسی است که به پرستش و نیایش عشق بورزد[۳].

---

۱. لابد موارد فرق می‌کرد. وقتهایی که کار زیاد داشتند و گرفتاری بیشتر بود کمتر، ولی از ثلث شب دیگر کمتر نبود، و در وقتی که فراغت بیشتری داشتند تا دو ثلث شب هم به طول می‌انجامید.

۲. فتح / ۲

۳. کلمهٔ «عشق» در تعبیرات اسلامی خیلی کم آمده که بعضی‌ها اساساً روی همین جهت گفته‌اند که اصلاً این کلمه را نباید استعمال کرد، و با استعمال زیاد شعرا هم مخالفت می‌کنند و می‌گویند کلمهٔ حب و دوستی را باید به کار برد نه کلمهٔ عشق. ولی دیگران جواب داده‌اند که کلمهٔ «عشق» در اصطلاحات دینی کم به کار رفته، نه اینکه هیچ به کار نرفته. از جمله مواردی که به کار رفته، همین‌جاست که عرض کردم. یکی دیگر آن جملهٔ معروفی است که نوشته‌اند امیرالمؤمنین در وقتی که به صفّین می‌رفتند، به سرزمین کربلا که رسیدند مشتی از خاک را برداشتند و بو کردند و بعد فرمودند: واهاً لَکِ اَیَّتُهَا التُّرْبَةُ خوشا به تو ای خاک، هٰهُنا مُناخُ رُکّابٍ وَ مَصارِعُ عُشّاقٍ اینجا جایی است که ←

همچنین حضرت رسول می‌فرمایند: طوبیٰ لِمَنْ عَشِقَ الْعِبادَةَ خوشا به حال کسی که به عبادت عشق بورزد، عبادت به صورت معشوقش در بیاید، وَ اَحَبَّها بِقَلْبِهِ و از صمیم قلب عبادت را دوست داشته باشد، وَ باشَرَها بِجَسَدِهِ و با بدنش به آن بچسبد. مقصود این است که عبادت فقط یک ذکر قلب به تنهایی نیست. خود عبادت عملی (رکوع کردن، سجود کردن، قنوت کردن) نوعی عشق‌ورزی عملی است. وَ تَفَرَّغَ لَها [1] خودش را فارغ کند برای عبادت، خالی کند از همه چیز جز عبادت؛ یعنی آن وقتی که به عبادت می‌ایستد دیگر هیچ خیالی، هیچ خاطره‌ای، هیچ فکری در قلبش نیاید، فقط او باشد و خدا، قلبش خالی بشود برای خدا، و روح عبادت هم همین است. روح عبادت ذکر است (به اصطلاح دینی) یعنی یاد خدا، منقطع شدن، بریده شدن، که در لحظهٔ عبادتْ انسان از غیر خدا بریده شود و فقط و فقط او باشد و خدای خودش، گویی غیر از او و خدا چیزی در عالم وجود ندارد. این همان حالتی است که شعرای عرفانی از آن تعبیر به «حضور» می‌کنند. شعر معروف حافظ می‌گوید:

نه حافظ را حضور درس خلوت نــه دانشــمند را علم الیقینی

حافظ به این مسئلهٔ حضور و خلوت (به معنی خلوت قلب) توجه داشته است. اگر می‌بینید افرادی به خلوت ظاهری اهمیت می‌دهند، مقدمه است برای اینکه خلوت قلب پیدا شود. بعد که خلوت قلب پیدا شد، انسان باید بیاید در اجتماع که کار اجتماعی‌اش را انجام دهد ولی خلوت قلبش را هم داشته باشد. گویا ناپلئون گفته است که: «مغز من مثل این کشوهای عطاری است. هرکدام را که بخواهم، بیرون می‌کشم و هرکدام را که بخواهم می‌بندم.» انسان باید این حالت را داشته باشد که در حال عبادت بتواند با خدای خودش خلوت کند. حافظ در یک شعرش می‌گوید:

بــر ســر آنــم کـه گـر ز دست بـرآیـد دست به کاری زنـم کـه غـصه سـرآیـد
خلوت دل نیست جای صحبت اضـداد دیــو چــو بــیرون رود فــرشته درآیـد

بعد شکایت می‌کند ـ و شاید در واقع از خودش شکایت می‌کند ـ از رفتن گاه به گاه پیش حکّام زمان خودش، و می‌گوید:

← بارهایی فرود خواهد آمد، سوارهایی به اینجا که می‌رسند بارشان را فرود می‌آورند، و اینجا خوابگاه عاشقانی است. بعد جمله‌هایی فرمود که آن جمله‌ها کاملاً می‌رساند که حضرت نظر به حادثهٔ کربلا داشته‌اند.

۱. «تفرّغ» از مادهٔ فراغ است.

صحبت حکّام، ظلمت شب یلداست　　نور ز خورشید جوی، بو که برآید
بـــر در اربـــاب بـــی‌مروّت دنـــیا　　چند نشینی که خواجه کی بدر آید

کلمهٔ «گدایی» را اینها زیاد به کار می‌برند. مقصودشان از «گدایی» فقر نزد مرشد کامل است، آن که این فقیر است به او. فقیر به خداست ولی چون اینها اعتقاد خیلی زیادی دارند که انسان بدون مربی به جایی نمی‌رسد، وقتی می‌گویند «گدایی» یعنی گدایی نزد یک انسان کامل. می‌گوید:

ترک گدایی مکن که گنج بیابی　　از نظر رهروی که در گذر آید
صالح و طالح متاع خویش نمودند　　تا که قبول افتد و که در نظر آید
بلبل عاشق تو عمر خواه که آخر　　باغ شود سبز و شاخ گل به برآید

به هر حال، وَ تَفَرَّغَ لَها خوشا به حال آن کسی که در عبادت، حالت فراغ و حالت خلوت برایش رخ بدهد، خلوت واقعی. بعد می‌فرماید: **فَهُوَ لا یُبالی عَلیٰ ما اَصْبَحَ مِنَ الدُّنْیا، عَلیٰ عُسْرٍ اَمْ عَلیٰ یُسْرٍ**[۱] اگر کسی به این مرحله رسید، دیگر سختی و سستی دنیا برایش علی‌السویّه می‌شود. مقصود این است که اگر کسی به این لذت برسد، دیگر سختی و رنج دنیا اصلاً برایش مفهوم ندارد. اگر بخواهند او را در زیر شکنجه هم قرار دهند واقعاً اهمیتی نمی‌دهد. سختی و سستی دنیا برای مردمی مسئلهٔ مهم است که به لذت عبادت نائل نشده‌اند. اگر کسی به لذت عبادت نائل شود، دیگر این مسائل برایش طرح نیست.

در نظر ما خیلی عجیب و شگفت است که چگونه علی بن ابیطالب آن طور در دنیا زندگی می‌کرد. ولی ما نمی‌دانیم که او در عبادتش به جایی رسیده بود که به موجب آن، سختیها و سستیها اصلاً برایش نمی‌توانست مطرح باشد.

علی علیه‌السلام و روح نیایش

غرض این جهت است که در متن اسلام به عبادت، به آنچه که واقعاً روح نیایش و پرستش است، یعنی رابطهٔ انسان و خدا، محبت‌ورزی به خدا، انقطاع به ذات پروردگار ـ که کاملترین عبادتهاست ـ توجه زیادی شده است، و این دو سه حدیث هم که عرض کردم به عنوان نمونه بود و الّا یکی و دوتا نیست. جملهٔ معروف امیرالمؤمنین را همه شنیده‌ایم:

---

۱. کافی، ج ۲ / ص ۸۳

اِلٰهی! ما عَبَدْتُکَ خَوْفاً مِنْ نارِکَ وَ لا طَمَعاً فی جَنَّتِکَ، بَلْ وَجَدْتُکَ اَهْلاً لِلْعِبادَةِ فَعَبَدْتُکَ[۱].

خدایا! تو را پرستش نکردم به طمع بهشتت و نه از ترس جهنمت، بلکه تو را چون شایستهٔ نیایش و پرستش دیدم پرستش کردم.

دعای کمیل، از اول تا به آخر، همان نیایش به معنی عالی است. شما در سراسر این دعا نه [طمع] بهشت می‌بینید نه ترس جهنم، و اگر آمده استطراداً به مناسبت بحث دیگری آمده. دعاهای اسلامی ـ که البته خود دعاها نمی‌توانسته در یک سطح باشد[۲] ـ از مضامین عالی‌ای برخوردار است. از جمله دعایی است که در **مفاتیح** هم نقل شده به نام «مناجات شعبانیه» و در روایتی که آن را نقل کرده، عبارت این است که امیرالمؤمنین و امامانِ از اولاد او این دعا را می‌خوانده‌اند. دعایی است در سطح ائمه، یعنی خیلی سطحِ بالاست. انسان وقتی این دعا را می‌خواند، می‌فهمد که اصلاً روح نیایش در اسلام یعنی چه. در آنجا جز عرفان و محبت و عشق به خدا، جز انقطاع از غیر خدا (نمی‌دانم چه تعبیر بکنم) و خلاصه جز سراسر معنویت، چیز دیگری نیست، و حتی تعبیراتی است که برای ما تصورش هم خیلی مشکل است:

اِلٰهی! هَبْ لی کَمالَ الْاِنْقِطاعِ اِلَیْکَ وَ اَنِرْ اَبْصارَ قُلوبِنا بِضِیاءِ نَظَرِها اِلَیْکَ حَتّیٰ تَخْرِقَ اَبْصارُ الْقُلوبِ حُجُبَ النّورِ فَتَصِلَ اِلیٰ مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَ تَصیرَ اَرْواحُنا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِکَ... اِلٰهی وَ اَلْحِقْنی بِنورِ عِزِّکَ الْاَبْهَجِ فَاَکونَ لَکَ عارِفاً وَ عَنْ سِواکَ مُنْحَرِفاً.

تصور این معانی هم برای ما دشوار است.

دعای ابوحمزه نیز همین‌طور است. همچنین مناجات پانزده‌گانه‌ای از امام زین‌العابدین هست که به مناجات «خَمْسَةَ عَشَر» معروف است و در کتاب **مفاتیح** هست: مناجات خائفین، مناجات ذاکرین، مناجات طالبین... به قدری اینها عالی و لطیف و

۱. بحارالانوار، ج ۴۱، باب ۱۰۱ / ص ۱۴ [با اندکی اختلاف.]
۲. بدیهی است دعاهایی که افراد می‌خوانند یک جور نیست.

فوق‌العاده است که انسان حیرت می‌کند. در خود **نهج‌البلاغه** در این زمینه‌ها چقدر زیاد است! قسمتی از آن را برایتان عرض می‌کنم.

در آن جمله‌های معروفی که امیرالمؤمنین خطاب به کمیل دارند و از اینجا شروع می‌شود که مردم سه دسته هستند: عالم ربّانی، متعلّمان، و مردم همجٌ رَعاع، بعد حضرت وارد این مطلب می‌شود که من خیلی حرفها دارم ولی آدمش را پیدا نمی‌کنم. افراد را تقسیم می‌کند، می‌گوید: بعضی، افرادِ خیلی باهوشی هستند، می‌فهمند ولی به آنها اعتماد نیست؛ همینها را وسیلهٔ مطامع و دنیاداری قرار می‌دهند. بعضی‌ها آدمهای خوبی هستند ولی کودن و نفهم‌اند و درک نمی‌کنند؛ و من به چه کسی بگویم، آخرش باید آنچه را که می‌دانم به گور ببرم، آدمش را پیدا نمی‌کنم. ولی بعد برای اینکه همه را مأیوس نکرده باشد، می‌فرماید:

اَللّٰهُمَّ بَلیٰ لاتَخْلُو الْاَرْضُ مِنْ قائِمٍ لِلّٰهِ بِحُجَّةٍ، اِمّا ظاهِراً مَشْهوراً وَ اِمّا خائِفاً مَغْموراً... وَ یَزْرَعوها فی قُلوبِ اَشْباهِهِمْ.

خلاصهٔ مضمونش این است که همیشه یک دسته‌ای هستند که خداوند آن معنویتها و حجّتهای خودش را به وسیلهٔ اینها در دل افراد قابل می‌کارد و کشت می‌کند. بعد دربارهٔ اینها می‌گوید: **هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلیٰ حَقیقَةِ الْبَصیرَةِ** علم به آن معنای حقیقت بصیرت، به آنها هجوم آورده[۱]. **وَ باشَروا روحَ الْیَقینِ** روح یقین را مباشرت کرده‌اند، یعنی به روح یقین رسیده‌اند. **وَ اسْتَلانوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتْرَفونَ** آن چیزهایی که اهل تَرَف خیلی برایشان سخت و سنگین می‌آید، برای آنها نرم است. **وَ اَنِسوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجاهِلونَ**[۲] آن چیزی که جاهلان از آن وحشت دارند، اینها با همان انس دارند.

انسان اسلام یا انسان جامع

یک نکته را باید عرض بکنم که این معانی عالی به اصطلاح عرفانی چون در میان ما به یک شکل بدی تعلیم شده است، به اصطلاح امروزیها گریز از بیرون تلقی شده و بلکه

---

۱. معلوم است که علم افاضی است نه علم اکتسابی.

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷

ریشه‌اش هم گریز از بیرون تلقی گردیده است. البته یک توجیهات خیلی بی‌ربطی هم در این زمینه‌ها می‌کنند که همیشه وقتی که افرادی از بیرون مأیوس می‌شوند، به درون خودشان یعنی به خیالات خودشان پناه می‌برند (که خود نمونه‌های اسلام برضد این مطلب است). مطلب این‌جور نیست. البته قبول داریم که خیلی افراد یک راه انحرافی در این زمینه رفته‌اند و شاید همین بهانه‌ای شده برای آنها برای فرار از مسئولیتهای اجتماعی، ولی انسانِ اسلام انسان جامع است. ما همیشه باید علی علیه‌السلام را نمونه قرار بدهیم. همین علی که در خلوت عارفانهٔ خودش اینچنین است، ما می‌بینیم در مسئولیتهای اجتماعی حد اعلیٰ حساسیت را دارد، و انسانی که اسلام می‌خواهد چنین است.

غرضم این است که شما از این مطلب فوراً ذهنتان به آن سو نرود که یا این طرف را انکار بکنید یا بگویید حالا که این جور است پس راه این است و مسئولیتهای اجتماعی وجود ندارد. نه، انسانِ اسلام انسان جامع است. این را ما به عنوان یکی از ابعاد وجود انسان داریم بیان می‌کنیم. ما که انسان را یک موجود یک بعدی معرفی نمی‌کنیم که یک بعد بیشتر ندارد و آن بعدش هم این است! به قول خود عرفا: انسان ناقص، انسانی که هنوز عرفانش به کمال نرسیده، از غیر خدا بکلی می‌بُرد، ولی وقتی که به آنجا رسید و سرشار شد، حالت بازگشت دارد. آن وقت برمی‌گردد و وظایف و مسئولیتهای خود را انجام می‌دهد و الّا اگر کسی رفت آنجا و برنگشت، هنوز خام است و کامل نیست.

پس این تهمت به اسلام است که کسی خیال کند در اسلام عنایتی به روح عبادت ـ که عبارت است از نیایش و پرستش فارغ از بهشت و جهنم ـ نشده؛ فوق‌العاده توجه شده که اگر بخواهیم موادش را جمع کنیم اقلاً دو سه جلسه باید دربارهٔ مواد آن بحث کنیم.

مراتب پایین عبادت

حال بیاییم سراغ همان عبادتی که برای بهشت یا از ترس جهنم است. آیا واقعاً این عبادت، بی‌ارزش است؟ همان‌طور که گفته‌اند این یک شکم‌پرستی بزرگ است؟ یک دامن‌پرستی بزرگ است؟ یک طمع بزرگ است و صد درجه از دنیاپرستی بدتر است؟ نه، کوبیدن آن به این شکل درست نیست. شک ندارد که عبادت برای بهشت و عبادت از ترس جهنم، ارزش آن عبادتهایی را که گفتیم ندارد، ولی بی‌ارزش هم نیست و برای یک عده مردم یک درجهٔ عالی است. چون فرق است میان اینکه یک کاری را انسان بکند

مستقیم برای یک طمعی [و اینکه در انجام آن کار، خدا را واسطه قرار دهد.] مثل اینکه انسان یک وقت مستقیم می‌رود دنبال پول؛ این، صددرصد پول‌پرستی است. و یک وقت پول می‌خواهد اما همین پول را از خدا می‌خواهد، می‌رود پیش خدا و این پول را از او طلب می‌کند. این خیلی فرق می‌کند که یک کسی اصلاً رابطه‌اش را با خدا قطع می‌کند، مستقیم می‌رود دنبال پول و یک کس دیگر راهش را این‌طور انتخاب می‌کند، می‌گوید خدای ما یک دستورهایی دارد، من مطابق دستور او عمل می‌کنم و از او می‌خواهم که به من پول بدهد. باز این خودش یک درجهٔ پرستش خداست، رفتن پیش خداست، ولو رفتن پیش خدا برای پول است ولی با نرفتن پیش خدا تفاوت می‌کند. رفتن پیش خدا برای خدا البته ارزش بسیار عالی دارد. رفتن پیش خدا برای یک چیزی و چیزی از او خواستن، باز هم رفتن پیش اوست، بازهم تا حدی قلب انسان روشن می‌شود، انسان صفایی پیدا می‌کند، از غیر خدا غفلت می‌کند و متوجه او می‌شود. این قطعاً خودش یک درجه‌ای از پرستش است ولو درجهٔ ضعیفی باشد.

بنابراین، این عبادتها را هم صددرصد نمی‌شود نفی کرد، و بلکه چون همهٔ مردم در درجهٔ بالا نیستند، اکثر مردم را اگر ما بخواهیم تربیت کنیم به طوری که نظام زندگی دنیاشان درست شود و به خدا هم نزدیک شده باشند، از همین راه باید وارد شویم و یا لااقل افراد را در ابتدا از این راه باید وارد کرد و بعد بالاتر برد؛ و علت اینکه در قرآن به امور مادی، زیاد عنایت شده است همین است. البته در قرآن «رِضْوانٌ مِنَ اللهِ اَکْبَرُ» هم هست. وقتی که ذکر می‌کند: جَنّاتٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهارُ بهشتها و باغهایی که در پایین آن باغها نهرها جاری است، بعد می‌گوید: وَ رِضْوانٌ مِنَ اللهِ اَکْبَرُ[۱] و کمی خشنودی خدا، از همهٔ اینها بالاتر و بزرگتر است؛ یعنی آن کسی که می‌خواهد خدا را به خاطر خشنودی‌اش عبادت کند، او چیز دیگری است. ولی مشتری «رِضْوانٌ مِنَ اللهِ اَکْبَرُ» طبعاً همهٔ مردم نیستند، بلکه نصف مردم هم نیستند؛ یک اقلیت مترقی مشتری آن هستند. برای اکثریت مردم، راه عملی همین است که از بهشتهایی که در آنها [لذات] جسمانی است سخن به میان آید.

البته قرآن که از این بهشتها سخن گفته، نه فقط برای این است که مردم تربیت شوند. قرآن خودش می‌گوید هرگز در کلام ما باطل و دروغ (ولو دروغ مصلحتی) نیامده ـ

---

۱. توبه / ۷۲

العیاذ بالله ـ که کسی خیال کند (و بعضی اشخاص گفته‌اند) قرآن که اینها را گفته، خواسته مردم را وادار به کار نیک کند، هدف خوب دارد و برای هدف خوب هرگونه حرفی را می‌شود زد. لایَأْتیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ[1]. محال است در سخن خدا یک دروغ و یک باطل بیاید، ولو آنکه خیال بکنی که آن دروغ و باطل برای یک مصلحت اجتماعی است. نه، [سخن قرآن دربارهٔ لذات جسمانی بهشت] حقیقتی است. اصلاً اکثر مردم از این حد جسمانیت و شهوات جسمانی بالاتر نمی‌روند و به همین جهت، نشئه‌شان چنین نشئه‌ای است. آنهایی که بالاتر می‌روند، می‌روند در نشئهٔ بالاتر از بهشت جسمانی.

نقش عبادت در تربیت

نتیجه‌ای که می‌گیریم این است که در باب عبادت و نیایش اگر انسان علاقه‌مند به تربیت خودش و فرزندانش به تربیت اسلامی است و یا می‌خواهد افرادی را تربیت کند، واقعاً باید به مسئلهٔ نیایش، دعا و عبادت اهمیت بدهد. و اصلاً مسئلهٔ عبادت قطع‌نظر از اینکه پرورش یک حس اصیل است، تأثیر زیادی در سایر نواحی انسان دارد. این است که بزرگان همیشه توصیه می‌کنند: هرمقدار کار زیاد داری، در شبانه‌روز یک ساعت را برای خودت بگذار. ممکن است شما بگویید من هیچ ساعتم برای خودم نیست، تمام اوقاتم برای خدمت به مردم است. نه، اگر تمام ساعات انسان هم وقف خدمت به خلق خدا باشد، در عین حال انسان بی‌نیاز از اینکه یک ساعت را برای خودش بگذارد نیست. این یک ساعت با اینکه برای خود است، ضرورت دارد و لازم است، و آن ساعتهایی که برای غیر خود است (با اینکه مفید و لازم است) جای آن را پر نمی‌کند. حالا یک ساعت که می‌گویند حداقل است. یک ساعت یا بیشتر در شبانه‌روز را انسان واقعاً برای خودش بگذارد؛ یعنی در آن لحظات برگردد به خودش، خودش را هرچه هست از خارج بِبُرد، به درون خودش و به خدای خودش باز گردد و در آن حال فقط و فقط او باشد و خدای خودش و راز و نیاز کردن و مناجات با خدای خودش و استغفار کردن. خود استغفار یعنی محاسبةالنفس کردن، حساب کشیدن از خود. حساب کند در ظرف این ۲۴ ساعت من چه کردم؟ فوراً برای او روشن می‌شود که فلان کارم خوب بود، خدا را شکر می‌کند؛ فلان کار را خوب بود نمی‌کردم، تصمیم می‌گیرد دیگر نکند و استغفار می‌کند. و قرآن به مسئلهٔ

---

۱. فصّلت / ۴۲

استغفار چقدر توجه دارد! جمله‌ای دربارهٔ اصحاب پیغمبر نقل کرده‌اند که: رُهْبانُ اللَّیْلِ وَ اُسْدُ النَّهارِ یعنی راهبان شب و شیران روز. قرآن می‌گوید: اَلصّابِرینَ وَ الصّادِقینَ وَ الْقانِتینَ وَ الْمُنْفِقینَ وَ الْمُسْتَغْفِرینَ بِالْاَسْحارِ[۱]. ببینید قرآن چگونه همهٔ جوانب را بیان می‌کند! نه مثل یک درویش افراطی، فقط و فقط صحبت از استغفار و نیایش می‌کند. اَلصّابِرینَ. قرآن هرجا که می‌گوید «صابرین» در مورد پیکارها می‌گوید. در واقع صابرین یعنی خود داران در پیکارها. وَ الصّادِقینَ راستان و راستگویان که از راستی یک ذره منحرف نمی‌شوند. وَ الْقانِتینَ آنها که در پیشگاه پروردگار در کمال خضوع قنوت می‌کنند، خاضعند و خضوع قلب دارند[۲]. وَ الْمُنْفِقینَ آنان که از آنچه دارند به دیگران می‌بخشند. وَ الْمُسْتَغْفِرینَ بِالْاَسْحارِ آنها که سحرگاهان به استغفار خدا می‌پردازند. این هم همیشه باید در کنارش باشد.

راه اعتدال

ما یک مردم مفرط یا مفرّطی هستیم؛ یعنی به هر دنده که افتادیم، دیگر همه چیز را فراموش می‌کنیم. آیات کریمهٔ آخر سورهٔ انّا فتحنا می‌فرماید:

مُحَمَّدٌ رَسولُ اللهِ وَ الَّذینَ مَعَهُ اَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ تَریٰهُمْ رُکَّعاً سُجَّداً یَبْتَغونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَ رِضْواناً سیماهُمْ فی وُجوهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السُّجودِ ذٰلِکَ مَثَلُهُمْ فِی التَّوْریٰةِ وَ مَثَلُهُمْ فِی الْاِنْجیلِ کَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَویٰ عَلیٰ سوقِهِ یُعْجِبُ الزُّرّاعَ لِیَغیظَ بِهِمُ الْکُفّارَ[۳].

آیهٔ عجیبی است. می‌فرماید حضرت محمد صلّی الله علیه و آله پیامبر خداست، و آنان که با او هستند (نه پیغمبر تنها؛ پیغمبر و آن اصحاب تربیت‌شده‌اش. اول صفتی که ذکر می‌کند، قدرت و نیرویشان در مقابل دشمن است) اَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ در مقابل کافران و معاندان، سخت، محکم و باصلابت هستند. رُحَماءُ بَیْنَهُمْ در میان خودشان مهربانان، پرعاطفه‌ها و

۱. آل‌عمران / ۱۷
۲. و یا ممکن است مقصود از «قانتین» با توجه به معنی آن در یک آیهٔ دیگر: قوموا لِلّٰهِ قانِتینَ (بقره / ۲۳۸) این باشد که در آن حال جز با خدا با کس دیگر سخن نمی‌گویند و رابطه‌شان را با غیر خداوند قطع می‌کنند.
۳. فتح / ۲۹

پرمحبت‌ها می‌باشند. این دو قسمت مربوط به جنبهٔ منفی و مثبت در برخوردها و روابط اجتماعی با دشمن و دوست است. البته ملاک دوست و دشمن، دوست و دشمن شخصی نیست، دوست و دشمن مسلکی و انسانی است. بعد فوراً می‌آید دنبال عبادت. اگر فقط همین را گفته بود، آنوقت می‌شد مثل مکتبهای اجتماعی امروز. ولی فوراً می‌آید دنبال «وَ الْمُسْتَغْفِرینَ بِالْاَسْحارِ»: تَریٰهُمْ رُکَّعاً سُجَّداً. همین اَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ، همینها که در میدان جنگ آنچنان شیرهای باصلابت هستند و در میدان اخلاق اینقدر مهربان می‌باشند، در خلوت عبادت، راکع، ساجد و نیایشگرند و از خدا فضل و رحمت می‌خواهند. در چهره‌های اینها آثار سجده را می‌بینی. از خدا فضل و رضا و خشنودی می‌خواهند، از همان رِضْوانٌ مِنَ اللهِ اَکْبَرُ که اندکی از آن از همهٔ بهشتها بالاتر است. دومرتبه می‌آید سراغ نقش اجتماعی‌شان: مَثَلشان در **تورات** آن بوده است و در **انجیل** مَثَل یک کشت است که ابتدا که از زمین سر می‌زند یک برگ نازکی است ولی کم‌کم رشد می‌کند، سرپای خودش می‌ایستد و به جایی می‌رسد که تمام کشاورزها از رشد فوق‌العادهٔ این گیاه تعجب می‌کنند. رشد جامعهٔ اسلامی را دارد بیان می‌کند.

قرآن همه‌جانبه حرف می‌زند. یک وقتی بود که جامعهٔ ما دچار یک بیماری بود و آن این که اسلام را فقط در عبادت می‌دانستند، آنهم چه عبادتهایی! ملاک مسلمانی، زیاد مسجد رفتن و زیاد دعا خواندن بود. این، به صورت یک بیماری درآمده بود. ولی کم‌کم علامت یک بیماری دیگری در میان ما پیدا می‌شود. عده‌ای که توجه به جنبه‌های اجتماعی اسلام پیدا کرده‌اند، کم‌کم می‌خواهند جنبه‌های معنوی اسلام را ندیده بگیرند. این هم بیماری است. اگر جامعهٔ ما به این دنده بیفتد و آن جنبه را فراموش کند، باز یک جامعهٔ منحرفی است در همان حد که جامعهٔ گذشتهٔ ما منحرف بوده. جامعه‌ای که پیغمبر درست کرد [جامعهٔ معتدل بود.] شما وقتی تاریخ را مطالعه می‌کنید، می‌بینید اینها در دنیا نظیر ندارد: همینهایی که می‌آمدند در جنگ با ایران و روم شرکت می‌کردند، قائِمُ اللَّیْلِ وَ صائِمُ النَّهارِ و در عین حال ضارِبٌ بِالسَّیْفِ بودند. شب تا صبح ایستاده بود خدا را پرستش می‌کرد، در راز و نیاز بود، و روز روزه می‌گرفت، و در حالی که شبْ بی‌خوابِ عبادت بود و روز روزه داشت، آنچنان در میدان جنگ می‌جنگید که هیچ کس در مقابلش توانایی نداشت. اگر فقط شبها عبادت می‌کرد و روزها روزه می‌گرفت ولی از گوشهٔ مسجد بیرون نمی‌آمد، او مسلمان نبود. و اگر فقط در میدان جنگ شمشیرش خوب کار می‌کرد و خبر دیگری نبود، او یک آدمی بود که دنبال طمعش می‌رفت مثل همهٔ کشورگشایان دیگر که

دنبال طمعشان می‌روند. ارزشش به جامعیتش است. و ما نباید این جامعیت اسلام را هرگز فراموش کنیم که اسلام نیز مثل هر مرکّب دیگری وقتی که اجزایش تعادلش را از دست داد، از بین می‌رود. شما در ترکیب بدن انسان که انواع نیازها (مثلاً نیاز به ویتامینها) دارد، می‌بینید وقتی یکی از آنها کم یا زیاد می‌شود سلامت از بین می‌رود.

پس، از جمله چیزهایی که واقعاً ما باید به آن توجه داشته باشیم که در درجهٔ اول در خودمان و در فرزندانمان پرورش بدهیم، حس پرستش و عبادت به همان معنای واقعی آن است. چهارتا خم و راست شدن به صورت نماز که انسان خودش هم نمی‌فهمد چه می‌کند، و اصلاً نفهمد که حال یعنی چه، مناجات یعنی چه، راز و نیاز یعنی چه، منقطع شدن به حق یعنی چه، و اینکه «لحظاتی بر انسان بگذرد که در آن لحظات اصلاً انسان چیزی از غیر خدا به یادش نیاید» یعنی چه، این عبادت نیست. و نیز انسان فقط دهانش را یک ماه رمضان هر روز از صبح تا غروب ببندد، این عبادت نیست. پس قطعاً این حس باید در ما پرورش پیدا کند تا یکی از ارکان تربیت اسلامی در ما پیدا بشود.

پرسش و پاسخ

- همان‌طور که جناب آقای مطهری فرمودند، برخی ایراد می‌گیرند که عبادت یا به طمع بهشت است و یا به خاطر ترس از جهنم. عبادت یک معنای بالاتری دارد که نماز و روزه و استغفار و سایر اعمال عبادی برای رسیدن به آن معناست. عبادت یعنی تبعیت از آن سیر تکاملی که خدا و جهان هستی برای هر موجودی معین کرده تا کمال خود را بیابد، و شامل همهٔ موجودات هم می‌شود: **یُسَبِّحُ لِلّٰهِ ما فِی السَّمٰواتِ وَ ما فِی الْاَرْضِ**[1]، **وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلّا لِیَعْبُدونِ**[2]. خدا احتیاجی به این نماز و روزه ندارد. او موجودات را خلق کرده برای اینکه هر موجودی راه تکاملی خود را طی کند و به هدف خلقت برسد...

استاد: بیان آقای مهندس تاج را من فقط یک توضیح می‌دهم و در عین حال یک تکمیلی هم برای آن لازم است. اینجا سه مطلب هست. یک مسئله همان است که در قرآن مطرح شده در باب عبادت تکوینی که قرآن هر کاری را که هر موجودی (در هر

---

۱. جمعه / ۱
۲. ذاریات / ۵۶

جایی و در هر درجه‌ای که هست) انجام می‌دهد، تسبیح و عبادت می‌نامد، و آن بر اساس این است که همهٔ موجودات به سوی کمال می‌روند و کمال مطلقْ خداوند است؛ یعنی همه چیز به سوی خداوند در حرکت است. این یک بحث است که از بحث ما بیرون است.

بعد می‌آییم سراغ عبادت انسان، یعنی کارهای اختیاری انسان. مطلبی که ایشان می‌خواستند بگویند، مطلب درستی است و آن این است که فقها این را مطرح کرده‌اند که هر عملی، اگر انسان آن عمل را به داعی یعنی به انگیزهٔ رضای خدا انجام بدهد، می‌شود عبادت؛ البته عملی که پیکره‌اش هم صلاحیت داشته باشد. یعنی هر عملی که فی‌حدذاته عمل خوبی باشد و مصلحت باشد، اگر انسان آن را برای خدا انجام بدهد و انگیزه‌اش در آن کار خدا باشد، عبادت است. بنابراین ممکن است خوابیدن انسان هم عبادت بشود. گفته‌اند اگر کسی زندگی‌اش را آنچنان تنظیم کند که هر کارش در جا و در وقت واقع بشود، خودش را هم آنچنان تربیت کند که واقعاً اعمالش را برای خدا انجام دهد، او شبانه‌روز در عبادت است: خوابش عبادت است، بیداری‌اش عبادت است، غذا خوردنش عبادت است، راه رفتنش عبادت است، لباس پوشیدنش عبادت است، همهٔ کارهایش عبادت است چون فرض این است که همه را برای خدا انجام می‌دهد. این مطلب درستی است، و اینکه انسان باید همیشه در حال عبادت باشد معنایش همین است. به این معنا یک لحظه هم نباید باشد که انسان در حال عبادت نباشد. ولی اشتباه نشود؛ این یک وقت سبب نشود که ما خیال بکنیم چون هرکاری که مصلحت باشد اگر برای خدا انجام بدهیم عبادت است، پس من در مطب خودم هستم، فرض این است که کارم را برای خدا انجام می‌دهم و عبادت می‌کنم، پس نیازی به آن عبادت که روحش ذکر خدا و خلوت با خدا و فراموش کردن غیر خدا و انقطاع از غیر خداست نیست. نه، آن عبادت در جای خودش به هر حال لازم است. اگر آن نباشد، این صورت نمی‌گیرد، و آن یعنی کاری که محض عبادت است و هیچ مصلحتی غیر از عبادت ندارد.

ما در اسلام دوجور کار داریم: یک کار را اصطلاحاً می‌گویند عبادت محض، یعنی کاری که مصلحتی غیر از عبادت ندارد، مثل نماز. یک کارهای دیگر داریم که مصلحتهای زندگی است و ما می‌توانیم آنها را به صورت عبادت درآوریم و باید هم درآوریم. پس مطلبی که جنابعالی فرمودید که هر کار وقتی که در راه رضای خدا و برای خدا باشد عبادت است، مطلب درستی است ولی به شرط اینکه اشتباه نشود که پس این بی‌نیازکنندهٔ ماست از آن عبادتی که اصلاً کارش فقط این است که انسان توجه به خدا دارد و استغفار می‌کند.

نه، این، انسان را از آن بی‌نیاز نمی‌کند. پیغمبر هم هیچ وقت خودش را از آن بی‌نیاز نمی‌دانست، امیرالمؤمنین هم خودش را از آن بی‌نیاز نمی‌دانست و هیچ انسانی از آن بی‌نیاز نمی‌شود.

- آیا انسان در کارها به هرحال تحت تأثیر یک میل نیست؟ وقتی انسان کاری را انجام می‌دهد، یا به خاطر حفظ آبروست یا به خاطر مصلحت خود و یا به خاطر دستور دین که اگر آن را انجام ندهد در خود احساس ناراحتی می‌کند. پس به هرحال انسان کار را تحت تأثیر یک کشش و یک نیرو انجام می‌دهد و اراده مستقل نیست...

استاد: بحثی که ایشان طرح کردند، به مناسبت بحث اراده بود. ما در مسئلهٔ اراده فقط از جنبهٔ تربیتی یعنی از این نظر بحث کردیم که جزء نیروها و استعدادهایی که در انسان از نظر تربیت باید پرورش پیدا کند اراده است. مسئلهٔ اراده وقتی در باب تربیت طرح می‌شود از یک جنبه روی آن بحث می‌شود، و در جاهای دیگر از جنبه‌های دیگر طرح می‌شود. آنچه شما طرح کردید، از جنبهٔ مسئلهٔ جبر و اختیار است که الآن نمی‌توانیم آن را طرح کنیم که اصلاً معنی اختیار چیست؟ حرف اول همین است که خود اختیار چیست؟ ما این را در جلد دوم **اصول فلسفه** طرح کرده‌ایم و در آنجا مسائل نوی طرح نموده‌ایم که در کلمات قدمای ما نبوده، در کلمات امروزیها هم ندیده‌ایم. همچنین ملاک مسئولیت چیست؟ اینکه انسان مسئول است، انسان چگونه باشد می‌تواند مسئول باشد و چگونه باشد نمی‌تواند مسئول باشد؟ بعد مسئلهٔ وابستگی اراده مطرح می‌شود که آیا واقعاً وقتی انسان اراده می‌کند، باز تحت تأثیر جاذبهٔ یک میل است؟ یا اینکه نقش اراده این است که در میان میلهای مختلف و متضاد یکی را برمی‌گزیند، و حتی گاهی هیچ میلی وجود ندارد، علی‌رغم همهٔ میلها راهی را انتخاب می‌کند؛ یعنی میل وجود ندارد و فقط عقل حکم می‌کند. ما نگفتیم اراده از شئون عقل است، عرض کردیم اراده وابسته به عقل است آن طور که میل وابسته به طبیعت است؛ یعنی میل قوّهٔ مجریهٔ طبیعت است، اراده قوّهٔ مجریهٔ عقل، نه اینکه اراده عین عقل باشد. اراده نیروی دیگری است در انسان. ای بسا صاحب عقل‌های خیلی قوی و نیرومند که اراده‌شان ضعیف است، و ای بسا صاحب اراده‌های بسیار قوی که عقلشان ضعیف است. اینها دو قوّه است، منتها کار اراده این است

که طرحهای عقل را اجرا می‌کند. گاهی عقل انسان به یک چیزی حکم می‌کند که در حال حاضر هیچگونه میلی نسبت به آن وجود ندارد؛ یعنی تمایلات، همه در جهت عکس است. میل اساساً آینده سرش نمی‌شود، و این خصوصیت میل است. میل همان است که در بچه است. بچه وقتی که یک غذایی را می‌خواهد، الآن می‌خواهد و وقتی به او می‌گویند حالا این را نخور تا حالت خوب شود، بعدها زیادش را می‌خوری، چون فکرش را ندارد، لج می‌کند که نه، من همین الآن باید بخورم.

میل به زمان حال تعلق می‌گیرد؛ یعنی اشتهای غذای چهل سال دیگر اکنون وجود ندارد، آن اشتهایی که وجود دارد متعلق به زمان حال است. ولی عقل می‌گوید: رُبَّ اَکْلَةٍ مَنَعَتْ مِنْ اَکَلاتٍ. این یک خوردن مانع صد تا خوردن دیگر در آینده می‌شود. با اینکه الآن میلی نسبت به آن وجود ندارد ولی فکر می‌کند، ترجیح می‌دهد و انتخاب می‌کند.

مسئلهٔ دیگر وابسته بودن اراده است به جایی. اصلاً مسئلهٔ مهم در جبر و اختیار این است که آیا اراده خودش به جایی بسته هست یا نیست؟[1] ...

۱. [بقیهٔ مطلب روی نوار ضبط نشده است.]

عوامل تربیت:

۲ محبت - تقویت حس حقیقت جویی - مراقبه و محاسبه

از جمله مسائلی که در مورد تعلیم و تربیت اسلامی مطرح است مسئلۀ محبت و نقطۀ مقابل آن، خشونت است. البته نقطۀ مقابل محبت معمولاً بغض است ولی اثر محبت، احسان و نرمی است و اثر بغض، خشونت و سختگیری. می‌دانیم که بعضی‌ها به چشم انتقاد به این تعلیم و تربیت اسلامی نگریسته و گفته‌اند که در اسلام آنچنان که باید و به قدر کافی روی مسئلۀ محبت و اثرش که نرمی و احسان است تکیه نشده است و اگر در اسلام مسئلۀ محبت به انسانها و مسئلۀ احسان به انسانها و نرمش در مقابل انسانها مطرح است، در مقابلْ مسئلۀ دشمن داشتن انسانها و خشونت به خرج دادن و به یک معنا بدی کردن هم مطرح است. باز می‌دانیم که آنها که زیاد روی محبت تکیه می‌کنند مسیحیها و کشیشهای مسیحی هستند. اینها خیلی دم از محبت می‌زنند و می‌گویند عیسای مسیح تنها به محبت دعوت می‌کرد؛ در محبت هم استثنا نمی‌کرد میان اینکه افرادی که باید به آنها محبت بشود خداپرست باشند یا نباشند، پیرو عیسی باشند یا نباشند، بلکه می‌گفت به همه محبت کنید. در یکی از کتابهای تاریخ ادیان ـ و شاید در یک مقاله‌ای که ترجمه شده بود ـ خواندم که یک جمله است که در همۀ ادیان بزرگ دنیا آمده است و متحدالمآل همۀ ادیان است؛ در مسیحیت هست، در دین یهود هست، در دین زردشت هست، در دین اسلام هست، در دین بودا هست، و آن این است که «برای

دیگران همان را دوست بدار که برای خود دوست می‌داری، و همان را دشمن بدار که برای خود دشمن می‌داری» که ما به این مضمون در اسلام زیاد داریم، مانند: اَحْبِبْ لِلنّاسِ ما تُحِبُّ لِنَفْسِکَ وَ اکْرَهْ لَهُمْ ما تَکْرَهُ لِنَفْسِکَ[۱].

این دستور که در اسلام نیز هست، یک دستور کلی و مطلق است. حال آیا اسلام در این قاعدهٔ عمومی، استثنایی آورده است و در ادیان دیگر استثنایی نیست؟ در مسیحیت استثنایی نیست ولی در اسلام استثناست؟ که در واقع اسلام می‌گوید برای مردم دوست بدار آنچه را که برای خود دوست می‌داری مگر بعضی از مردم؟ یا: برای مردم دوست بدار آنچه را که برای خود دوست می‌داری مگر در بعضی از امور؟ آیا در اسلام استثنایی هست؟ یا نه، آنچه در اسلام با مسیحیت[۲] اختلاف هست، در تفسیر محبت است نه در این اصل کلی.

دو نوع محبت

ما از همین جمله‌ای که می‌گویند متحدالمآل همهٔ ادیان است شروع می‌کنیم. آیا دوست داشتن چیزی برای خود، همیشه منطقی است؟ ممکن است بگویید: اصلاً ما به این مطلب ایراد داریم، زیرا می‌گوید برای دیگران همان را دوست بدار که برای خود دوست می‌داری. ممکن است انسان برای خودش چیزی را دوست بدارد که نباید دوست بدارد؛ یعنی مسئلهٔ محبوب و مطبوع بودن یک چیز برای انسان غیر از مسئلهٔ مصلحت بودن آن چیز برای انسان است. اگر یک کسی بیماری قند دارد و عسل برایش بد است ولی خودش عسل را دوست دارد، به او بگویند چون تو عسل را برای خودت دوست داری با اینکه برایت بد است، برای همهٔ مردم دوست بدار حتی برای کسانی که برای آنها هم بد است. آیا مقصود چنین چیزی است؟ یا اینکه نه، اینجا محبت، محبت عاقلانه و منطقی است که مساوی با مصلحت است، و مقصود این است که از نظر آنچه که واقعاً خیر و سعادت است، همین‌طور که همیشه خیر و سعادت خودت را می‌خواهی، خیر و سعادت عموم مردم را نیز بخواه. خیر و سعادت مردم را خواستن، با این محبتی که ما عموماً می‌گوییم و مسیحیها می‌گویند، با محبت ظاهری یعنی کاری کردن که طرف خوشش بیاید، متفاوت

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳۱ [با این عبارت: فَاَحْبِبْ لِغَیْرِکَ ما تُحِبُّ لِنَفْسِکَ وَ اکْرَهْ لَهُ ما تَکْرَهُ لَها.]

۲. البته ما با توجه به تعلیمات کشیشها داریم حرف می‌زنیم، به تعلیم خود عیسای مسیح کار نداریم.

است.

مثلاً مادر و پدری به فرزند خودشان محبت دارند، خیر و سعادت او را می‌خواهند. این خواستن خیر و سعادت فرزند، دوجور ممکن است تجلی داشته باشد: پدر و مادرهای نادان که بچه‌شان را دوست دارند و می‌خواهند به او محبت کنند، مقیاس محبت کردنشان این است که این بچه چه را می‌خواهد، همان را به او بدهیم؛ یعنی محبتشان به این شکل ظهور می‌کند که این بچه چه را دوست دارد، هرچه را که او دوست دارد همان را به او بدهیم و هرچه را که این بچه دوست ندارد و دشمن دارد آن را به او ندهیم. فلان غذا را بچه دوست دارد، من هم بچه‌ام را دوست دارم و نمی‌توانم او چیزی را دوست داشته باشد و به او ندهم. اما یک دوایی را، یک آمپولی را که این بچه اساساً دشمن دارد و نمی‌خواهد، من هم چون بچه‌ام را دوست دارم بگویم چون بچه‌ام نمی‌خواهد من هرگز او را ناراحت نمی‌کنم.

این یک گونه محبت کردن است. و گونهٔ دیگر، محبت مقرون به منطق است، یعنی محبت موافق با مصلحت که شامل زمان حال و زمان استقبال هر دو می‌شود. آن محبتی که واقعاً احسان و محبت است، ممکن است مطابق خوشایند این بچه باشد و ممکن است مطابق خوشایند او نباشد.

پس اگر ما بخواهیم این دستور کلی را که در همهٔ ادیان آمده است این‌جور تفسیر کنیم که واقعاً مقصود همهٔ ادیان از محبت کردن همین بوده که با مردم به گونه‌ای رفتار کنید که آنها دوست می‌دارند [و به عبارت دیگر] همیشه با مردم طوری رفتار کنید که مردم دوست دارند شما با آنها آن طور رفتار کنید، در این صورت باید بگوییم این دستور ادیان ـ العیاذ بالله ـ یک دستور غلطی است، در همهٔ ادیان این دستور غلط بوده. محبت کردن و احسان نمودن و خیر رساندن به افراد و به جامعه نمی‌تواند بر این مقیاس باشد که اینها چه را دوست دارند. این مَثَل را مکرر گفته‌ایم: طبق این منطق باید بگوییم که ادارهٔ رادیو[1] این عمل را خیلی به اصطلاح منطقی و درست انجام می‌دهد؛ همیشه از مردم می‌پرسد که شما چی دوست دارید که من همان چیزی را که شما دوست دارید پخش کنم، هر صفحه‌ای که شما دوست دارید همان را بگذارم. ممکن است اکثریت مردم چیزی را دوست داشته باشند که وقتی آن را بگذاری، آنها را بیشتر به بدبختی و فساد بکشاند. ولی

۱. [باید توجه داشت که این بحثها قبل از انقلاب اسلامی ایراد شده است.]

او اگر می‌خواهد محبتش محبت واقعی باشد نباید تابع آمار باشد که اغلبْ بچه‌ها، جوانها، پسرها و دخترها هستند که تقاضا می‌کنند فلان صفحه را بگذار. بعد هم می‌گوید: ما در خدمت مردم هستیم، ما داریم به مردم خدمت می‌کنیم، هرچه دلشان می‌خواهد همان را می‌گذاریم.

نه، موافق میل رفتار کردن غیر از مطابق مصلحت رفتار کردن است. آن پدر و مادر هم محبت عمیق و عاقلانه و منطقی‌شان نمی‌تواند محدود باشد به خواست فرزند و به زمان حال؛ آینده را هم باید در نظر بگیرند.

مصلحت جمع مقدم بر مصلحت فرد است

بعلاوه، یک وقت هست پای فرد در میان است و یک وقت هست پای جمع در میان است. باز مثال به همان پدر و مادر می‌زنیم که چند پسر و دختر در خانه‌شان هست و همه را هم دوست دارند. یکی از این بچه‌ها نسبت به افراد دیگر متعدی و متجاوز است. پدر و مادر، تنها این بچه را دوست ندارند که بگویند مطابق میل او رفتار می‌کنیم. اگر میل هم مقیاس باشد، میل افراد دیگر را نیز باید در نظر بگیرند؛ یعنی آن کسی که می‌خواهد از روی کمال محبت با بچه‌های خودش رفتار کند، گذشته از اینکه میل نباید مقیاس باشد بلکه مصلحت باید مقیاس باشد، همچنین مصلحت جمع باید مقیاس باشد نه مصلحت فرد. و چقدر موارد ما می‌بینیم که مصلحت جمع با مصلحت فرد جور در نمی‌آید؛ یعنی اگر مصلحت یک فرد را در نظر بگیریم، مصلحت افراد دیگر و بلکه مصلحت آن سازمان و جامعه‌ای که این فرد جزء آن است از بین می‌رود و در نهایت، خود آن فرد هم صدمه می‌بیند. این است که در مواردی مصلحت فرد فدای مصلحت جامعه می‌شود. و از اینجاست که در مواردی خود محبت ـ که گفتیم ریشه‌اش قصد خیر و احسان داشتن است ـ ایجاب می‌کند عدم نرمی را، ایجاب می‌کند خشونت را، ایجاب می‌کند حداکثر آنچه را که طرفْ آن را برای خودش بدی تلقی می‌کند مثلاً اعدام را، آنجا که پای مصلحت جمع در میان است.

فلسفهٔ قصاص

ببینید این تعبیر قرآن راجع به مسئلهٔ قصاص چه تعبیر جامعی است! می‌دانیم قرآن در قانون جزایی خود طرفدار قصاص است. در مواردی که کسی به عمد و بدون هیچ عذری

بیگناهی و نفس محترمی را از بین می‌برد، اسلام اجازهٔ قصاص می‌دهد که او را به مجازات آن شخص اعدام کنند.

در اینجا این مسئله پیش می‌آید که حالا او یک نفر را کشته، ما چرا یک نفر دیگر را اضافه کنیم و بکشیم؟! اگر کشتن کار بدی است ما چرا به عنوان قصاص، این کار بد را تکرار کنیم؟! او کار بدی کرده که یک نفر را کشته، آیا ما هم خود او را بکشیم که باز یک انسان کشته باشیم؟! قرآن می‌گوید: **وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَيٰوةٌ يا اُولِي الْاَلْبابِ**[1]؛ کشتن اینچنین را، کشتن و اماته و میراندن تلقی نکنید، این را حیات و زندگی تلقی کنید ولی نه حیات این فرد، حیات جمع. یعنی با قصاص یک نفر متجاوز، حیات جامعه و حیات افراد دیگر را حفظ کرده‌اید. شما اگر جلو قاتل را نگیرید، فردا او یک نفر دیگر را خواهد کشت، و فردا دهها نفر دیگر پیدا می‌شوند و دهها نفر دیگر را خواهند کشت. پس این را کم شدن افراد جامعه تلقی نکنید، حفظ بقای جامعه تلقی کنید؛ این را میراندن تلقی نکنید، زندگی تلقی کنید؛ یعنی قصاص معنایش دشمنی کردن با انسان نیست، دوستی کردن با انسان است.

انسان دوستی

یک مطلب دیگر را هم اینجا باید عرض بکنیم و آن این است: می‌گویند «انسان‌دوستی». البته سخن درستی است، ولی این مطلب باید شکافته شود. به قول طلبه‌ها انسان در «انسان‌دوستی» انسان بماهو انسان است؛ یعنی انسان را از آن جهت که انسان است باید دوست داشت، و به اصطلاح امروز انسان با ارزشهای انسانی. یک وقت ما در تعریف انسان می‌گوییم: یک حیوان یک سر و دو گوش مستقیم‌القامه که حرف هم می‌زند. اگر انسان این است، چُمبه همان قدر انسان است که لومومبا انسان بوده، آنهایی که خواستند عیسی را به دار بکشند همان قدر انسانند که خود عیسی؛ آنها هم مثل عیسی حرف می‌زدند و از این جهات فرقی با او نداشتند.

یک وقت می‌گوییم «انسان» یعنی این هیکل خاص که در همهٔ این افراد مشترک است و «انسان را دوست داشته باشیم» یعنی هرکسی را که از نسل آدم هست دوست داشته باشیم و خلاصه منظور از انسان، انسانِ زیست‌شناسی است، آن که زیست‌شناسی

۱. بقره / ۱۷۹

او را انسان می‌داند. آیا مقصود این است؟ یا نه، مقصود انسان بما هو انسان است؛ یعنی انسان به خاطر ارزشهای انسانی، به خاطر انسانیت، و انسان‌دوستی یعنی انسانیت دوستی. اینجاست که وقتی چمبه و لومومبا را کنار همدیگر می‌گذاریم، دو نوع از آب در می‌آیند: این یک چیز از آب درمی‌آید، آن چیز دیگر؛ یعنی ممکن است این یک انسان از آب در بیاید، یک انسانِ درست با ارزشهای انسانی، و آن نه تنها یک انسان نباشد بلکه حیوان هم نباشد و به تعبیر قرآن از حیوان هم چند درجه پایین‌تر باشد. انسان را باید دوست داشت به خاطر انسانیت نه به خاطر همین هیکلش، و به عبارت دیگر انسانیت را باید دوست داشت.

حال اگر انسانی ضد انسان و ضد انسانیت شد، مانع راه انسانهای دیگر و مانع تکامل انسانهای دیگر شد، آیا باز ما باید این انسان را که در واقع اسمش انسان است و در معنا انسان نیست (و به تعبیر امیرالمؤمنین: اَلصّورَةُ صورَةُ اِنْسانٍ وَ الْقَلْبُ قَلْبُ حَیَوانٍ ظاهر، ظاهر انسان است و باطن، باطن یک حیوان) دوست بداریم؟ آیا به نام انسان دوستی باید به انسانیت خیانت کنیم و با انسانیت دشمنی بورزیم؟!

پس گذشته از این مسئله که محبت صرفاً رعایت میلها نیست بلکه عبارت است از رعایت مصلحت و خیر و سعادت طرف، و گذشته از اینکه مصلحت فرد به تنهایی نمی‌تواند مقیاس باشد بلکه مصلحت جمع باید در نظر گرفته شود، اساساً مسئلهٔ انسان‌دوستی مسئلهٔ انسانیت دوستی است، و الّا اگر مراد از «انسان» انسان به معنای همین جنس و انسانِ زیست‌شناسی باشد، از نظر زیست‌شناسی فرقی بین انسان و حیوان نیست. چرا ما گوسفندها را به اندازهٔ انسانها دوست نداشته باشیم؟ چرا اسبها و الاغها را به اندازهٔ انسانها دوست نداشته باشیم؟ او یک جاندار است، این هم یک جاندار است. اگر ملاک، جانداری و ادراک لذت و الم است و «میازار موری که دانه‌کش است» این در انسان همان مقدار است که در اسب و الاغ.

پس مسئله باید به انسانیت دوستی برگردد. وقتی که انسان‌دوستی معنایش انسانیت‌دوستی شد و انسانیت دوستی هم معنایش رعایت مصالح انسانی (و نه تنها رعایت میلها) شد، معلوم می‌شود که [این تفسیر از] دستور محبت به انسانها ـ که قطع‌نظر از همه چیز، فقط طوری رفتار کردن که این خوشش بیاید و آن دوست داشته باشد ـ یک منطق غلطی است، بلکه محبت منطقی در مواردی طبعاً توأم با خشونتها، جهادها، مبارزه‌ها و کشتنهاست و انسانهایی را که خار راه انسانیت هستند باید از بین برد.

نیکی به کافر

در قرآن کریم می‌بینیم که به محبت و به احسان و نیکی نسبت به همهٔ مردم حتی نسبت به کفار توصیه شده است، اما در حدودی که این محبت کردن و این نیکی کردن اثر نیک ببخشد. آنجا که نیکی کردن اثر نیک نبخشد، آن نیکی نیست بلکه بدی است به صورت نیکی.

مثلاً در آیهٔ مبارکه‌ای که در سورهٔ ممتحنه [1] است می‌فرماید:

لا یَنْهیٰکُمُ اللهُ عَنِ الَّذینَ لَمْ یُقاتِلوکُمْ فِی الدّینِ وَ لَمْ یُخْرِجوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ اَنْ تَبَرّوهُمْ وَ تُقْسِطوا اِلَیْهِمْ اِنَّ اللهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطینَ. اِنَّما یَنْهیٰکُمُ اللهُ عَنِ الَّذینَ قاتَلوکُمْ فِی الدّینِ وَ اَخْرَجوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ...

یعنی خدا شما را نهی نمی‌کند (اول می‌گوید نهی نمی‌کند، بعد امر هم می‌کند) که نسبت به کافرانی که به خاطر دین با شما نجنگیده‌اند، با شما در حال نبرد آنهم به خاطر دین نیستند، آنها که شما را از خانه‌هایتان بیرون نکرده‌اند ـ که در آن وقت مصداقش قریش بودند که هم به خاطر دین با مسلمین می‌جنگیدند و هم مسلمین را از خانه‌هایشان خارج کردند ـ آری، خدا شما را نهی نمی‌کند که نسبت به این کافران نیکی کنید. یعنی اگر ما می‌گوییم به کافران نیکی نکنید، آنها را می‌گوییم. نیکی کردن به آنها عین بدی کردن به خود شماست، تقویت بنیهٔ دشمن است که طبعاً علیه شما به کار می‌رود.

بعد می‌فرماید: اِنَّ اللهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطینَ خدا کسانی را که خوبی کنند و به قسط و عدالت رفتار نمایند، دوست می‌دارد؛ یعنی این کار را بکنید. اِنَّما یَنْهیٰکُمُ اللهُ عَنِ الَّذینَ قاتَلوکُمْ فِی الدّینِ وَ اَخْرَجوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ [خدا شما را نهی می‌کند از نیکی کردن نسبت به کافرانی که به خاطر دین با شما جنگیده‌اند و شما را از خانه‌هایتان بیرون کرده‌اند.]

رفتار عادلانه با کافر

بعلاوه راجع به عدل و به عدالت رفتار کردن و حق واقعی هر فردی را به او دادن، حتی نسبت به همین کافرانی که با شما می‌جنگند و شما را [از خانه‌هایتان] بیرون کردند، نیز

۱. آیهٔ ۸ و ۹

می‌گوید از عدل خارج نشوید. آن، مسئلهٔ احسان بود. فرمود: به اینها احسان نکنید. اما مسئلهٔ عدل چطور؟ اینکه می‌خواهیم حق آنها را به ایشان بدهیم. آیا می‌توانیم به آنها ظلم کنیم؟ می‌گوید: نه. در اوایل سورهٔ مبارکهٔ مائده است:

وَ لا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلیٰ اَلّا تَعْدِلُوا اعْدِلوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْویٰ [1].

هرگز کینه و دشمنی یک قومی شما را وادار نکند که بر آنها ظلم و ستم کنید، یعنی آنچه را که مستحق آن نیستند به آنها برسانید؛ با آنها هم به عدالت رفتار کنید که عدالت به تقوا نزدیکتر است.

در آیات دیگر قرآن نیز هست که با کافر جنگیدن هم یک حدی دارد؛ یعنی جایی می‌رسد که اگر بیش از آن جلو بروند، به تعبیر خود قرآن اعتداء و تجاوز از حد است، که در آیهٔ دیگر می‌فرماید:

وَ قاتِلوا فی سَبیلِ اللهِ الَّذینَ یُقاتِلونَکُمْ وَ لا تَعْتَدوا اِنَّ اللهَ لایُحِبُّ الْمُعْتَدینَ [2].

در راه خدا با مردمی که با شما می‌جنگند بجنگید، ولی از حد تجاوز نکنید. مثلاً آن وقت که دشمن اسلحه‌اش را زمین می‌گذارد و می‌گوید تسلیم، آنگاه که دیگر تسلیم شد و شمشیرش به روی شما کشیده نیست دیگر او را نکشید. یا مثلاً متعرض بچه‌هایشان نشوید، متعرض زنهایشان نشوید، متعرض پیرمردهایشان نشوید؛ متعرض آبادی‌شان، درخت و چشمه‌هایشان نشوید (همان دستورهایی که پیغمبر اکرم غالباً وقتی که مسلمین به جنگ می‌رفتند، به صورت متحدالمآل به آنها می‌فرمود).

بنابراین وقتی که پای عدالت و نقطهٔ مقابل آن، ظلم در میان باشد می‌گوید در مورد کافران هم از حد تجاوز نکنید، به آنها ظلم نکنید، با آنها هم به عدالت رفتار کنید.

پس عدالت به هرحال باید رعایت بشود. احسان به کافر را در جایی اجازه می‌دهد که اثر خوب داشته باشد، اما آنجا که اثر بد می‌بخشد (یا برای خود او و یا برای مسلمین)

---

۱. مائده / ۸

۲. بقره / ۱۹۰

مسلّم اجازه نمی‌دهد. مثلاً می‌گویند اسلحه به کافر نفروشید[۱]. ولی ذکر می‌کنند که این در صورتی است که شما بدانید یا احتمال بدهید که اگر این اسلحه را به او بفروشید، او را تقویت کرده‌اید و با همین اسلحه فردا به جنگ شما می‌آید و شما را از بین می‌برد. پس این در واقع تقویت غیرمستقیم دشمن علیه خودتان است؛ این کار را نکنید، و الّا فروختن چیزی به کافران که هیچ اثر نامطلوبی از آن پیدا نمی‌شود مانعی ندارد.

امام صادق و مرد کافر

حضرت صادق در راه سفر کسی را در کنار جاده و در زیر سایه یا کنار درختی دیدند که خودش را به یک وضعی انداخته که معلوم است که ناراحت است و حالش حال عادی نیست. به کسی که همراهشان بود فرمودند: برویم این طرف، گویا این مرد گرفتاری دارد. هیچ صدایش هم در نمی‌آمد که از کسی استمداد کند. رفتند و مردی را دیدند که از لباسش شناخته می‌شد که مسلمان نیست و غیرمسلمان است. طیلسانی داشت و... (لباسهای مخصوصی می‌پوشیدند که از آن لباس شناخته می‌شدند). معلوم شد که بیچاره در این بیابان، تنها و تشنه و گرسنه گرفتار شده. حضرت فوراً دستور دادند [که به او آب و غذا بدهند] و خلاصه نجاتش دادند. آن شخصی که همراه حضرت بود گفت: آخر این کافر است، مگر ما به کافر هم می‌توانیم محبت کنیم؟! فرمودند: بله، صِرف محبت که فقط خیری به این آدم می‌رسد، این که دیگر به جایی ضرر نمی‌زند. آیا اگر به این محبت کنید، به مسلمین دشمنی کرده‌اید؟ نه. در این‌گونه موارد باید هم محبت کرد.

نیکی در مقابل بدی

دو آیه به یادم هست. در یک آیه محبتهایی را که اثر نیک دارد توصیه می‌کند، می‌فرماید: وَ لا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَ لَا السَّیِّئَةُ نیکی و بدی ـ قرینه نشان می‌دهد که یعنی نیکی کردن به مردم و بدی کردن به مردم ـ هرگز مانند یکدیگر نیست، یعنی اثر نیکی با اثر بدی یکی نیست. اِدْفَعْ بِالَّتی هِیَ اَحْسَنُ آن که به تو بدی می‌کند، تو به نیکوترین وجهی به او نیکی کن. او به تو بدی کرده، تو به او نیکی کن. فَاِذَا الَّذی بَیْنَکَ وَ بَیْنَهُ عَداوَةٌ کَأَنَّهُ وَلِیٌّ حَمیمٌ[۲]

---

۱. البته اختصاص به اسلحه ندارد، هرچیزی که بنیهٔ او را تقویت می‌کند.
۲. فصّلت / ۳۴

همان کسی که با تو دشمنی دارد، او که بدی می‌کند تو اگر بخشایش و عفو داشته باشی و بلکه متقابلاً به او نیکی کنی، خواهی دید که دشمنی او تبدیل به دوستی شد.

سعدی می‌گوید (مضمونِ همین آیه است):

بـبخش ای پسـر کآدمـیزاده صـید به احسان توان کرد و وحشی به قید

البته بدیهی است که دستورهای اخلاقی کلیت ندارد. موردش مشخص است. در جایی می‌گویند نیکی کن که با نیکی بتوانی قلب طرف را تغییر دهی، عوض کنی و خوب نمایی. پس اگر در جایی ما بخواهیم محبت کنیم، محبتی که طرف را خوشایند هم باشد و بدانیم که اثر این محبت این است که یک دشمنی را از میان می‌برد، می‌گوید محبت کن. مخاطب، پیغمبر است. دشمن پیغمبر، دشمن دین هم هست.

مسئلهٔ «مؤلَّفةُ قُلوبهم» در اسلام چیست؟ یکی از مصارف زکات، مؤلّفة قلوبهم است. مؤلّفة قلوبهم یعنی کافرهای ظاهر مسلمان ضعیف‌الایمانی که اینها را با محبت کردن و حتی با احسان مالی باید نگاه داشت.

این یک آیه بود، که به این مضمون ما خیلی داریم؛ در کلمات امیرالمؤمنین و در جاهای دیگر زیاد داریم.

صبر در مقابل بدیهای مشرکان

آیهٔ دیگر این است:

وَ لَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذینَ اُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَمِنَ الَّذینَ اَشْرَکوا اَذیً کَثیراً وَ اِنْ تَصْبِروا وَ تَتَّقُوا فَاِنَّ ذٰلِکَ مِنْ عَزْمِ الْاُمورِ [1].

اینجا صحبت صبر وتقواست نه صحبت احسان. ولی اجمالاً نشان می‌دهد: شما از مشرکان، از اهل کتاب آزار زیادی خواهید دید، ولی ای مسلمین! شتاب نکنید، تحمل و صبر داشته باشید، تقوا داشته باشید، فوراً در مقابل بدیهای مشرکان و اهل کتاب عکس‌العمل بد نشان ندهید. اینجا جلوگیری از عکس‌العملِ بد است، و این یک کار غیرمنطقی و غیرمحتاطانه تلقی شده. وَ اِنْ تَصْبِروا وَ تَتَّقُوا فَاِنَّ ذٰلِکَ مِنْ عَزْمِ الْاُمورِ اگر

۱. آل‌عمران / ۱۸۶

خویشتندار و بردبار باشید و تقوا داشته باشید، خودجلوگیر و خوددار و بر خود مسلط باشید ـ تعبیر قرآن در این جور جاها این است ـ مِنْ عَزْمِ الْأُمورِ، یعنی از آن کارهایی است که از روی عقل و منطق و عزم و تصمیم انجام داده‌اید نه کارهایی که از روی خواهش و میل و احساسات و هیجانهای بی‌منطق انجام می‌شود.

تفسیر صحیح محبت

در عین حال آنجا که مورد اِدْفَعْ بِالَّتی هِیَ اَحْسَنُ[1] نیست و اگر ما نیکی کنیم بدی او را دفع نکرده و تبدیل به خوبی ننموده‌ایم و دشمنی او را تبدیل به دوستی نکرده‌ایم بلکه اگر به او خوبی کنیم به جامعهٔ انسانیت بدی کرده‌ایم، در اینجا اسلام دستور انواع خشونتها را می‌دهد که حد اعلایش همان مسئلهٔ جهاد است در مسائل جمعی، و قصاص است در مجازاتها و در مورد افراد. ولی همهٔ اینها از خیرخواهی و از مصلحت‌خواهی و از سعادت‌خواهی برمی‌خیزد. اینها در آن قانون کلی همهٔ ادیان که «اَحْبِبْ لِلنّاسِ ما تُحِبُّ لِنَفْسِکَ وَ اَبْغِضْ لَهُمْ ما تُبْغِضُ لَها» استثناء نیست، نوع تفسیر است. یک کسی محبت را بچه‌گانه تفسیر می‌کند، می‌گوید: وقتی می‌بینی که این بابا بت‌پرست است و مشغول بت‌پرستی هم هست، تو چکار داری؟! به او محبت کن. تو می‌بینی که اگر به او بگویی این کار را نکن بدش می‌آید، این کار را نکن، به او محبت کن، چیزی نگو که او بدش بیاید، جلویش را نگیر، با او مبارزه نکن، ناراحتش نکن.

این، دشمنی کردن است و مثل این است که عده‌ای سخت مریض باشند ولی خود این مریضها اصلاً دوست ندارند معالجه شوند و از معالجه بدشان می‌آید. وقتی مردم جاهل باشند همین‌جور است. در سابق که هنوز دهاتیها عادت نکرده بودند مزارعشان را سمپاشی کنند، و نیز روی یک سابقه‌ای که داشتند که همیشه مأمور دولت که می‌آمد به چشم یک دشمن به او نگاه می‌کردند، وقتی مأمورین کشاورزی که قصدشان خیر و احسان بود می‌رفتند که زراعتها را سمپاشی کنند ـ که این کار، خیر و مصلحتشان بود ـ به آنها رشوه می‌دادند که از آنجا بروند، دواهای آنها را می‌خریدند و بعد در جایی دفن می‌کردند.

حال اگر مردمی این جور بودند، ما بگوییم: ما نباید مردم را ناراحت کنیم، حالا که

---

۱. مؤمنون / ۹۶

اینها ناراحت می‌شوند از اینجا برویم؟! نه، مسئلهٔ ناراحتی نیست. اینجا باید این مردم را به زور شلّاق هم شده آگاه کرد و خیر و مصلحت را به آنها رساند، بعد هم خودشان متوجه آن خیر و مصلحت خواهند شد.

پس مسئلهٔ محبت یکی از مسائل تربیتی اسلامی و بلکه در همهٔ ادیان است، ولی با این تفاوت که در تفسیر محبت باید دقت کنیم که این محبت را با آن محبتهای سطحی اشتباه نکنیم.

□

تقویت حس حقیقت‌جویی

مسئلهٔ دیگر در باب تربیت مسئلهٔ تقویت حس حقیقت‌جویی است. می‌گویند که در هر انسانی کم و بیش این غریزه وجود دارد که کاوشگر و حقیقت‌جوست، و به همین دلیل انسان دنبال علم می‌رود. این جزء احساسها و غرایزی است که در انسانها باید تقویت بشود.

در این مورد جای اینکه بخواهیم بحث زیادی بکنیم نیست، چون هرکس می‌داند که در اسلام دعوت به علم زیاد شده و تحصیل علم فوق‌العاده تشویق گردیده است و خود تاریخ اسلام حکایت می‌کند ـ و اشخاص بی‌غرض، همه تأیید کرده‌اند ـ که پیدایش تمدن عظیم اسلامی که از همان قرن اول پایه‌گذاری و آغاز شد ـ بلکه از زمان پیغمبر اکرم خواندن و نوشتن و باسواد شدن و تعلیم دادن و زبانهای مختلف یادگرفتن شروع شد و از علوم دینی آغاز گردید و بعد به علوم طبیعی و علوم فلسفی، طب و غیره رسید ـ ریشه‌اش تشویق فوق‌العاده‌ای بود که اسلام به تحصیل علم کرد و این برای مسلمین یک امر مقدس بود.

تعصب، سد راه علم

آنچه که مانع این مطلب است مسئلهٔ تعصب است، انواع تعصبها که جلو علم را می‌گیرد. و می‌دانیم که در اسلام با تعصب و عصبیت، شدید مبارزه شده. در **نهج‌البلاغه** خطبه‌ای است به نام خطبهٔ «قاصعه» که بزرگترین خطبه‌های امیرالمؤمنین است. اصلاً محور این خطبه تعصب و تکبر است، چون عرب تعصب زیادی دارد. امیرالمؤمنین با اعراب راجع به این خصلت تعصبشان شدید مبارزه می‌کند و بدیهای تعصب را ذکر می‌نماید که تعصب

چنین و چنان است، و در آخر می‌گوید: اگر بناست انسان نسبت به چیزی تعصب داشته باشد فَلْيَكُنْ تَعَصُّبُكُمْ لِمَكارِمِ الْخِصالِ تعصبتان در مورد خوبیها و فضیلتها باشد؛ نسبت به فضیلتها تعصب داشته باشید، نه نسبت به این امور که مثلاً من چرا بروم پیش فلان کس درس بخوانم، در صورتی که او پسر فلان شخص است و من پسر فلان کس و بابای او مثلاً نوکر خانهٔ بابای من بود؛ این جور تعصبهای احمقانه که در میان اعراب زیاد وجود داشته است. به قول مولوی تعصب، سختگیری است و سختگیری از خامی است:

این جهان همچون درخت است ای کرام ما بر او چون میوه‌های نیم خام

تا آنجا که می‌گوید:

سختگیری و تعصب خامی است تا جنینی کارْ خون‌آشامی است

□

عوامل تربیت

حال بعد از اینکه شناختیم که انسان از نظر اسلام باید چگونه باشد؛ از نظر عقل باید چگونه باشد، از نظر اراده باید چگونه باشد، از نظر حس عبادت باید چگونه باشد، از نظر پرورش و سلامت بدن باید چگونه باشد، از نظر محبت باید چگونه باشد، چگونگی را که شناختیم روی عوامل بحث کنیم. چه عواملی این چگونگیها را به شکل خوبی در انسان تأمین می‌کند و چه عواملی ضد این چگونگیهاست؟ ما بیشتر، توجهمان به عوامل خاصی است که در خود اسلام روی آنها تکیه شده. قبلاً عرض کردیم که اصلاً خود عبادت از نظر اسلام یک عامل تربیتی است. از نظر اسلام عبادت، خودش یک پرورشگاه است.

مراقبه و محاسبه

مسئلهٔ دیگری که باید عرض کنم مسئله‌ای است که در تعلیم و تربیت‌های دینی و مذهبی وجود دارد و در تعلیم و تربیت‌های غیرمذهبی وجود ندارد و نمی‌تواند هم وجود داشته باشد. مطلبی را علمای اخلاق می‌گویند و عرفا فوق‌العاده روی آن تکیه دارند و در متون اسلامی توجه زیادی بدان شده است، و آن چیزی است به نام «مراقبه و محاسبه». در آموزش و پرورش‌های غیرمذهبی این‌گونه مفاهیم پیدا نمی‌شود، مراقبه و محاسبه اصلاً مفهوم ندارد و طرح نمی‌شود. ولی در تعلیم و تربیت دینی چون اساس، مسئلهٔ خدا و پرستش حق است، قطعاً این مسائل مطرح است.

در قرآن کریم آیه‌ای داریم که من این آیه را شاید مکرر طرح کرده باشم (چون آن دوره‌ای که ما قم بودیم، عالم بزرگی که اخلاق می‌گفت[۱] یک مدتی روی این آیه تکیه کرده بود، و چون این آیه بیشتر به گوشمان خورده و بیشتر روی آن فکر کرده‌ایم، گویی یک جلوهٔ دیگری در ذهن من دارد). از آیات آخر سورهٔ مبارکهٔ حشر است؛ قبل از آن آیات توحیدی، این آیه است:

یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبیرٌ بِما تَعْمَلونَ. وَ لاتَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسٰیهُمْ اَنْفُسَهُمْ اُولٰئِکَ هُمُ الْفاسِقونَ[۲].

ای اهل ایمان! تقوای الهی داشته باشید. **وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ** (منظورم در مراقبه و محاسبه، این کلمه است) و همانا قطعاً و شدیداً هرکس دقت کند[۳] در آنچه که برای فردا پیش می‌فرستد؛ یعنی تمام اعمال انسان در منطق قرآن «پیش‌فرست» است. در این زمینه یک آیه و دو آیه هم نیست: **وَ ما تُقَدِّموا لِاَنْفُسِکُمْ مِنْ خَیْرٍ تَجِدوهُ عِنْدَاللّٰهِ**[۴]. سعدی هم این شعر را از همین جا گرفته:

برگ عیشی به گور خویش فرست   کس نیارد ز پس، تو پیش فرست

تعبیر «پیش فرستادن» از خود قرآن است. تمام اعمال انسان پیش‌فرستاده‌هاست؛ یعنی جایی که انسان در آینده خواهد رفت، قبل از اینکه خودش برود یک کالاهایی به آنجا می‌فرستد و بعد خودش ملحق می‌شود. ای انسانها در این پیش‌فرستاده‌های خودتان کمال دقت و مراقبت را داشته باشید و نظر کنید. وقتی شما می‌خواهید چیزی را به جایی بفرستید اول وارسی می‌کنید، دقت می‌کنید و بعد می‌فرستید.

بار دیگر کلمهٔ **وَاتَّقُوا اللّٰهَ** تکرار می‌شود، و آنگاه می‌فرماید: **اِنَّ اللّٰهَ خَبیرٌ بِما تَعْمَلونَ.** اول می‌گوید شما خودتان دقت کنید [بعد می‌گوید: خدا به آنچه عمل می‌کنید آگاه است.] کأنه می‌خواهد بگوید اگر شما دقت نکنید، یک چشم بسیار دقیقی به هرحال هست، او که

---

۱. [مقصود امام خمینی (ره) است.]
۲. حشر / ۱۸ و ۱۹
۳. «نظر» در مواردی مفهوم دقت را می‌دهد نه مفهوم نگاه تنها.
۴. بقره / ۱۱۰ [و آنچه از عمل صالح برای خودتان پیش می‌فرستید، نزد خدا می‌یابید.]

می‌بیند. یک وقت انسان یک چیزی را قبل از خودش می‌فرستد، بعد می‌گوید: خوب حالا هرچه شد شد، کی می‌آید نگاه کند؟! می‌گوید: نه، مسئله این نیست، خدا به تمام آنچه شما عمل می‌کنید آگاه و خبیر است.

برخی افراد که چند روز قبل از فوت مرحوم آقای بروجردی (رضوان‌الله علیه) خدمت ایشان بودند گفتند: خیلی ایشان را ناراحت دیدیم و ایشان گفتند که خلاصه عمر ما گذشت و ما رفتیم و نتوانستیم خیری برای خودمان پیش بفرستیم، عملی انجام بدهیم. یکی از کسانی که آنجا نشسته بود، طبق عادتی که همیشه در مقابل صاحبان قدرت شروع می‌کنند به تملّق و چاپلوسی، خیال کرد که اینجا هم جای تملّق و چاپلوسی است، گفت: آقا، شما دیگر چرا؟! ما بدبختها باید این حرفها را بزنیم، شما الحمدلله این همه آثار خیر از خودتان باقی گذاشتید، این همه شاگرد تربیت کردید، این همه آثار کتبی از خودتان به یادگار گذاشتید، مسجدِ به این عظمت ساختید، مدرسه‌ها ساختید. وقتی این را گفت، ایشان یک جمله فرمود که حدیث است: **خَلِّصِ الْعَمَلَ فَاِنَّ النّاقِدَ بَصیرٌ بَصیرٌ**. چه می‌گویی؟! عمل را باید خالص انجام داد. نقّادِ آگاهِ آگاهی آنجا هست. تو خیال کرده‌ای اینها که در منطق مردم به این شکل هست، حتماً در پیشگاه الهی هم همین‌جور است؟!

اِنَّ اللّٰهَ خَبیرٌ بِما تَعْمَلونَ. اینجاست که علمای اخلاق اسلامی با الهام از این آیه مسئله‌ای را مطرح می‌کنند که می‌گویند اُمّ المسائل اخلاق است، مادر همهٔ مسائل اخلاقی است و آن «مراقبه» است. مراقبه یعنی با خود معاملهٔ یک شریکی را بکن که به او اطمینان نداری و همیشه باید مواظبش باشی، مثل یک بازرسی که در اداره است؛ یعنی خودت را به منزلهٔ یک اداره تلقی کن و خودت را به منزلهٔ بازرس این اداره [تلقی نما] که تمام جزئیات را باید بازرسی و مراقبت کنی.

مراقبه چیزی است که همیشه باید همراه انسان باشد، یعنی همیشه انسان باید حالش حال مراقبه باشد.

گفتیم یک دستور دیگری هست که نام آن را «محاسبه» می‌گذارند. این هم در خود متن اسلام آمده است. در **نهج‌البلاغه** است (ببینید این جمله‌ها چقدر روح و معنا دارد! یعنی چقدر حکایت می‌کند از اینکه این روحهایی که این جمله‌ها را گفته‌اند اصلاً خودشان مال این دنیاها بوده‌اند). می‌فرماید: **حاسِبوا اَنْفُسَكُمْ قَبْلَ اَنْ تُحاسَبوا وَ زِنوها قَبْلَ اَنْ**

توزَنوا[۱] پیش از آنکه از شما حساب بکشند ـ که در قیامت خواهند کشید ـ خودتان همین‌جا از خودتان حساب بکشید، و خودتان را اینجا وزن کنید و بکِشید پیش از اینکه آنجا شما را بکِشند. آنجا شما را به ترازو خواهند گذاشت و خواهند کشید. اینجا خودتان، خودتان را بکشید ببینید سنگینید یا سبک. اگر سبک هستید یعنی هیچ چیز نیستید، و اگر سنگین هستید یعنی پر هستید. نگویید انسان ممکن است پر باشد از گناه. مطابق قرآن ترازویی که در قیامت هست ترازویی است که فقط سبک سنگینی خوب را می‌سنجد؛ اگر خوب در آن هست سنگین است، اگر نه سبک است. **مَنْ خَفَّتْ مَوازینُهُ، وَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازینُهُ.** کسی که میزانهایش سبک است **اُمُّهُ هاوِیَةٌ** [جایگاهش جهنم است.] کسی که میزانهایش سنگین است **فَهُوَ فی عیشَةٍ راضِیَةٍ**[۲] [او در بهشت، زندگانی آسوده‌ای خواهد داشت.]

خودتان را اینجا وزن کنید، ببینید سبکید یا سنگین. اینجا حضرت به طور کلی دستور محاسبه می‌دهد، ولی در روایات ما تفسیر بیشتر این مطلب این است که فرموده‌اند:

لَیْسَ مِنّا مَنْ لَمْ یُحاسِبْ نَفْسَهُ فی کُلِّ یَوْمٍ[۳].

هرکسی که هر شبانه‌روز یک بار به حساب خودش رسیدگی نکند، او از ما نیست.

چون اغلب شما پزشک هستید، به شما مثال ذکر می‌کنم. شما که کار پزشکی دارید، با اینکه کسی از شما حساب نمی‌کشد ولی آخر شب آن صندوقتان را یک حسابی می‌کنید که امروز چقدر درآمد داشتید، و اگر در کار بیمارهایتان دقیق باشید یک صورتی از بیمارهایتان دارید، یک حسابهایی دارید، حساب می‌کنید که امروز چقدر و چگونه کار کردم. همین‌جور بلبشو که هیچ حسابی در کار انسان نباشد نیست.

یکی از مفاخر دنیای اسلام در اخلاق این است که به الهام همین دستورها ما یک

۱. نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۸۹ [با این عبارت: زِنوا اَنْفُسَکُمْ مِنْ قَبْلِ اَن توزَنوا وَ حاسِبوها مِنْ قَبْلِ اَنْ تُحاسَبوا.]
۲. قارعه / ۶-۹ [با تقدم و تأخّر]
۳. کافی، ج ۲ / ص ۴۵۳

سلسله کتابها داریم در زمینهٔ محاسبة النفس. سیّد بن طاوس **محاسبة النفس** نوشته، کفعمی **محاسبة النفس** نوشته، و در اغلب کتب اخلاقی اسلامی ـ و شاید در همهٔ کتب اخلاقی که خواسته‌اند استیفا کنند ـ این مسئلهٔ مراقبة النفس و محاسبةالنفس را مطرح کرده‌اند.

مشارطه، معاتبه، معاقبه

از نظر اسلام اگر کسی بخواهد خودش را تربیت کند، اولین شرط مراقبه است، منتها می‌گویند قبل از مراقبه و محاسبه یک چیز هست و بعد از مراقبه و محاسبه نیز یک چیز. قبل از مراقبه «مشارطه» است؛ یعنی اول انسان باید با خودش قرارداد امضا کند، که اینها را اغلب روی کاغذ می‌آورند. روی کاغذ با خودشان شرط می‌کنند و پیمان می‌بندند که این‌گونه باشم؛ چون اگر مشارطه نشود و اول انسان با خودش قرارداد نبندد، موارد را مشخص نکند و برای خودش برنامه قرار ندهد، نمی‌داند چگونه از خودش مراقبه کند.

مثلاً اول با خودش یک قرارداد می‌بندد که خوراک من این جور باشد، خواب من این‌جور باشد، سخن من این جور باشد، کاری که باید برای زندگی خودم بکنم این جور باشد، کاری که باید برای خلق خدا بکنم این جور باشد، وقت من این جور باید تقسیم بشود. اینها را در ذهن خودش مشخص می‌کند یا روی کاغذ می‌آورد و امضا می‌کند، و با خودش پیمان می‌بندد که بر طبق این برنامه عمل کند و بعد همیشه از خودش مراقبت می‌کند که همین‌طوری که پیمان بسته رفتار کند.

همچنین در هر شبانه‌روز یک دفعه از خودش حساب می‌کشد که آیا مطابق آنچه که پیمان بستم عمل کردم؟ آیا از خود مراقبت کردم یا نکردم؟ اگر عمل کرده بود بعدش شکر و سپاس الهی و سجدهٔ شکر است، و اگر عمل نکرده بود مسئلهٔ «معاتبه» در کار می‌آید (یعنی خود را ملامت کردن) اگر کم تخلف کرده باشد، و «معاقبه» در کار می‌آید (خود را عقوبت کردن) اگر زیاد تخلف کرده باشد، که آن عقوبت کردن‌ها با روزه‌ها و با کارهای خیلی سخت بر خود تحمیل کردن و مجازات کردن خود است.

اینها از اصول مسلّم اخلاق و تربیت اسلامی است.

۳

عوامل تربیت:
تفکر - محبت اولیاء - ازدواج - جهاد

بحث ما دربارهٔ عواملی بود که در تعلیمات اسلامی به آن عوامل برای اصلاح نفس و تربیت اسلامی یک فرد توجه شده است. عرض کردیم که برای یک دین به حکم آنکه یک ایمان است و نوعی خاص نفوذ در انسان دارد، راههایی برای تربیت انسان وجود دارد که در غیر مکتب دینی وجود ندارد.

در جلسهٔ پیش راجع به موضوعی که در متون اسلامی زیاد روی آن تکیه شده است به نام «محاسبة النفس» بحث کردیم و دیدیم که [در متون اسلامی] از خود قرآن مجید گرفته تا کلمات رسول اکرم و بعد کلمات امیرالمؤمنین و سایر ائمه، به این مطلب زیاد توجه شده است به طوری که برای صلحای مؤمنین و صلحای مسلمین، این یک امر رایجی بوده است و وقتی که ما به کتب اخلاقی اسلامی، از قدیمترین کتب [تا جدیدترین آنها] مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که به مسئلهٔ مراقبه و محاسبه عنایت فوق‌العاده داشته‌اند.

مطلب دیگری که باز جنبهٔ تربیتی دارد و در تعلیمات اسلامی زیاد هست، تفکر است. در آثار زیادی داریم که تفکر عبادت است: تَفَكُّرُ ساعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبادَةِ سَنَةٍ، تَفَكُّرُ ساعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبادَةِ سِتّينَ سَنَةً، تَفَكُّرُ ساعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبادَةِ سَبْعينَ سَنَةً، با اختلافاتی که هست. البته این اختلاف نیست، تفکرها متفاوت است.

سه نوع عبادت

پس خود تفکر عبادت است. بنابراین ما سه نوع عبادت خواهیم داشت: عبادت بدنی مثل نماز خواندن، روزه گرفتن؛ عبادت مالی مثل زکات دادن، خمس دادن و به طور کلی انفاقات؛ و عبادت فکری (عبادت صرفاً روحی) که نامش تفکر است، و تفکر افضل انواع عبادات است. اینکه می‌گویند: **تَفَكُّرُ ساعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبادَةِ سَنَةٍ یا سِتّينَ سَنَةً یا سَبْعينَ سَنَةً**، معلوم می‌شود که ارزش تفکر، از آن عبادتهای دیگر خیلی بیشتر است؛ یک ساعتِ این ممکن است برابر باشد با شصت سال عبادت بدنیِ بدون تفکر. و نباید سوء تفاهم بشود که مقصود جانشین‌سازی است که آن عبادت را رها کنید و به این بچسبید، مقصود این نیست. هرکدام در جای خود لازم و ضروری است. مقصود بیان ضرورت این امر است.

حال، تفکر در چه؟ البته ما تفکر را محدود نمی‌کنیم. انواع تفکر داریم که باز در خود متون اسلامی به خصوصیت این تفکرها توجه شده است.

تفکر در عالم خلقت

یکی تفکر در عالم خلقت است برای معرفت و شناسایی خدا و در واقع کشف عالم برای شناختن خدا. در خود قرآن می‌بینیم چقدر این موضوع تکرار شده:

> **اِنَّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ لَاٰياتٍ لِاُولِی الْاَلْبابِ. اَلَّذينَ يَذْكُرونَ اللّٰهَ قِياماً وَ قُعوداً وَ عَلىٰ جُنوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرونَ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ**[۱].

شک ندارد که اگر انسان در کار عالم و در نظامات عالم و در دقایق مخلوقات تأمل و دقت کند و هدفش از این تأمل و دقت و کشف رازهای عالم این باشد که به حقیقت، بیشتر راه یابد و خدا را بیشتر بشناسد، این هم علم است و هم عبادت، تفکر علمی است و عبادت.

---

۱. آل‌عمران / ۱۹۰ و ۱۹۱

تفکر در تاریخ

باز از انحاء تفکراتی که در خود قرآن مجید به آنها توجه شده است تفکر در تاریخ و در سرنوشت و سرگذشت اقوام و ملل گذشته است.

قرآن، قصص و حکایات و چیزهایی را که ما اسمش را «تاریخ» می‌گذاریم به طور اشاره ذکر می‌کند، ولی قسمتهایی را که مایه‌های آموزش در آن زیاد است بیشتر یادآوری می‌کند و مخصوصاً این مطلب را توجه می‌دهد که ما قصه و حکایت را ذکر نمی‌کنیم فقط برای اینکه یک سمری [1] به اصطلاح شده باشد و یک وقتی گذرانده باشید: **فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** [2].

این هم خودش نوعی تفکر است که باز از نظر اسلام عبادت است.

تفکر انسان دربارهٔ خود

یکی دیگر از تفکرهایی که عبادت است ـ که منظور ما در این بحث بیشتر این قسمت است ـ تفکر کردن انسان دربارهٔ خودش است؛ یعنی خود انسان موضوع تفکر خودش باشد، و این دوگونه است: یک وقت خود انسان به عنوان یک موضوع علمی موضوع تفکر اوست (این، جزء دستهٔ اول می‌شود) و یک وقت انسان دربارهٔ کارهای خودش تفکر می‌کند، دربارهٔ اینکه چگونه تصمیم بگیرد و چگونه کار کند، همین‌جور علی‌العمیاء تسلیم حوادث و جریانات نباشد. مقصود دومی است.

آیا جبر اجتماع بر انسان حاکم است؟

یک وقت انسان حالت یک خسی و خاشاکی را پیدا می‌کند که در سیلی افتاده و این سیل به هرطرف که می‌رود، او را با خودش می‌برد. شک ندارد که جامعه حکم یک سیل را دارد و افراد را با خود از این طرف به آن طرف می‌کشاند، ولی این‌جور هم نیست که جبر مطلق باشد. محیط و جامعه و اوضاع اجتماعی به طور جبر مطلق بر انسان حکمفرما نیست؛ یعنی چنین نیست که انسان نتواند در این سیلْ خودش برای خودش هیچ‌گونه تصمیمی بگیرد، جایش را عوض کند و حتی مسیر خود را برخلاف مسیر آن انتخاب کند؛ بلکه

۱.[سمر یعنی داستان سرایی شبانه یا شبچره.]

۲.اعراف / ۱۷۶

می‌تواند در این آبی که جاری است و خود به خود افراد را حرکت می‌دهد، سیر را در خلاف جهت مسیر این آب قرار بدهد و احیاناً در سرنوشت این سیل تأثیر ببخشد و آن را در مسیر دیگر بیندازد.

می‌دانیم که تعلیمات اسلامی براساس این نظر است و الّا مسئولیت، تکلیف، امر به معروف، نهی از منکر، جهاد و امثال اینها اصلاً معنی نداشت، بلکه عقوبت کردن و پاداش دادن معنی نداشت. اگر بنا باشد انسان مجبور مطلق باشد، هر فرد در مقابل جامعه مجبور مطلق و دست بستهٔ مطلق باشد، اصلاً خوبی و بدی و قهراً پاداش و کیفر ـ چه در دنیا و چه در آخرت ـ برای انسانها معنی ندارد. تعلیمات اسلامی بر ضد این [فکر] است.

تفکر، شرط اساسی تسلط بر سرنوشت خود و بر جامعه

برای اینکه انسان بر سرنوشت خود و نیز بر جامعهٔ خود مسلط باشد ـ لااقل در این حد که صد درصد تسلیم اوضاع و احوالی که بر او احاطه کرده است نباشد ـ شرط اساسی، تفکر است. این تفکر اخلاقی که مورد بحث است چیزی است نظیر محاسبةالنفس؛ یعنی انسان باید در شبانه‌روز فرصتی برای خودش قرار بدهد که در آن فرصت، خودش را از همه چیز قطع کند و به اصطلاح نوعی درون‌گرایی نماید، به خود فرو رود و دربارهٔ خود و اوضاع خود و تصمیماتی که باید بگیرد و کارهایی که باید انجام دهد و آنچه که واقع شده، ارزیابی کارهای خودش در گذشته، ارزیابی رفقایی که با آنها معاشرت می‌کند، ارزیابی کتابهایی که مطالعه کرده است، دربارهٔ همهٔ اینها فکر کند. مثلاً کتابی را خوانده، بعد بنشیند فکر کند که من از این کتاب چه گرفتم؟ این کتاب در من چه اثری گذاشت؟ آیا اثر خوب گذاشت یا اثر بد؟ بعد در انتخاب کتاب دیگر [دقت می‌کند.] انسان که آنقدر وقت و فرصت ندارد که تمام کتابهای دنیا را مطالعه کند، بلکه باید انتخاب نماید.

جمله‌ای از امیرالمؤمنین نقل کرده‌اند که در **نهج‌البلاغه** نیست ولی در کتب حدیث هست:

اَلْعُمْرُ قَصیرٌ وَ الْعِلْمُ کَثیرٌ، فَخُذوا مِنْ کُلِّ عِلْمٍ ظُروفَهُ وَ دَعوا فُضولَهُ[1].

عمر کوتاه است و علم زیاد (یعنی آموختنی زیاد) پس، از هر علمی آن

۱. بحار، ج ۱ / ص ۲۱۹ [با تفاوت در عبارت.]

خوبیهایش را بگیرید و زیادیهایش را رها کنید.

بنابراین حتی در کتاب خواندن، انسان باید انتخاب داشته باشد. در رفیق و معاشر، انسان باید انتخاب داشته باشد و انتخاب بدون فکر معنی ندارد. روی رفقا و دوستانش حساب کند که از معاشرت آنها چه بهره و نصیبی می‌برد؟ خوب یا بد؟ روی کارهای شخص خودش فکر کند که چه اثری روی او گذاشته و چه نصیب و بهره‌ای از آنها برده است؟ مهمتر، هرکاری که می‌خواهد دربارهٔ آن تصمیم بگیرد، اول فکر کند بعد تصمیم بگیرد، در صورتی که غالباً تصمیماتی که ما می‌گیریم از حد لازم تفکر قبلی کم‌بهره است؛ یعنی اگر قبلاً فکر می‌کردیم، این جور تصمیم نمی‌گرفتیم که تصمیم گرفتیم. معنای اینکه انسان باید روی کاری که می‌خواهد انجام دهد فکر کند، این است که به قول امروز به عکس‌العمل‌ها و لوازم آن کار فکر کند که این کار چه اثری به دنبال خود می‌آورد؟ چه عکس‌العمل‌هایی ایجاد می‌کند؟ مرا به کجا خواهد کشاند؟ و به تعبیری که پیغمبر اکرم فرموده: عاقبت آن چیست؟

عاقبت‌بینی

شخصی آمد خدمت رسول اکرم و عرض کرد: یا رسول‌الله! به من نصیحتی و موعظه‌ای بفرمایید. نوشته‌اند که ایشان سه بار این جمله را تکرار کردند، فرمودند: آیا اگر من بگویم، تو به کار می‌بندی؟ گفت: بله. (البته این تکرار برای این بود که جمله‌ای که می‌خواستند بگویند، بیشتر در ذهنش رسوخ پیدا کند و بفهمد که جملهٔ باارزشی است و نباید فراموش کند). بعد فرمود:

اِذا هَمَمْتَ بِاَمْرٍ فَتَدَبَّرْ عاقِبَتَهُ[۱].

هرگاه می‌خواهی کاری را انجام دهی، اول دربارهٔ عاقبت آن کار تدبّر کن بعد تصمیم بگیر.

اساساً لغت «تدبّر» که از مادهٔ «دَبَرَ» است، همان مفهوم عاقبت‌بینی را دارد. تدبّر و ادبار از یک ماده هستند. اقبال و ادبار که ما می‌گوییم، اقبال رو آوردن است و ادبار پشت

---

۱. بحار، ج ۷۱ / ص ۳۳۹

کردن. تدبّر معنایش این است که انسان آن نهایت امر، آن عاقبت کار و آن پشت سر کار را ببیند، تنها چهرهٔ کار را نبیند. هرکاری یک چهره‌ای دارد و یک پشت سری. انسان غالباً چهرهٔ کار را می‌بیند ولی پشت سر کار را نمی‌بیند، مگر اینکه از آن کار رد شده باشد؛ آن وقت نگاه می‌کند، از پشت سر می‌بیند. و بسا هست که کاری چهره‌اش یک جور است، پشت سرش جور دیگر. تدبّر به عاقبت این است که انسان قبل از اینکه کاری را انـجام دهد، از پشت سر هم آن کار را مطالعه کند.

جمله‌ای در **نهج‌البلاغه** هست؛ امیرالمؤمنین راجع به فتنه‌ها بیان می‌کنند که فتنه چهره‌اش یک جور است، پشت سرش جور دیگر. می‌فرماید: **اِنَّ الْفِتَنَ اِذا اَقْبَلَتْ شَبَّهَتْ وَ اِذا اَدْبَرَتْ نَبَّهَتْ**[1]. جمله‌های عجیبی است : فتنه وقتی که پدید می‌آید حکم غبارهایی را دارد که در فضا پیدا می‌شود، یا حکم تاریکی را دارد که در تاریکی انسان نمی‌بیند: دروغها پیدا می‌شود، شایعات پیدا می‌شود، هیجانها و احساسات زیاد پیدا می‌شود، لَه پیدا می‌شود، علیه پیدا می‌شود. اصلاً آدم در می‌ماند که چگونه قضاوت کند، و در فتنه واقع می‌شود. ولی همینکه فتنه خوابید، مثل این است که ظلمت از بین رفت و غبارها نشست. آن وقت انسان نگاه می‌کند، چیز دیگری می‌بیند؛ می‌بیند آنچه که در تاریکی می‌دید، غیر از این است که اکنون در روشنایی می‌بیند. **اِذا اَقْبَلَتْ شَبَّهَتْ وَ اِذا اَدْبَرَتْ نَبَّهَتْ**.

عادت به تفکر

بنابراین یکی از عوامل اصلاح و تربیت نفس در تعلیمات اسلامی، عادت کردن به تفکر است. تفکر باید برای انسان عادت بشود. عادت کردن به تفکر یعنی دربارهٔ هرکاری که انسان می‌خواهد تصمیم بگیرد، عادت داشته باشد که قبلاً کاملاً روی آن کار فکر کند، و این از نظر اخلاقی ـ همان‌طور که عرض کردم ـ نظیر محاسبة‌النفس است. و غیر از اینکه در هر کاری انسان باید قبلاً فکر کند، می‌گویند که در هر شبانه‌روز ولو چند دقیقه هم شده است، انسان باید به خودش مجال بدهد که دربارهٔ خودش فکر کند و دربارهٔ کارهایی که باید در مورد آنها تصمیم بگیرد بیندیشد.

در زمینهٔ تفکر هم که خیلی [روایت] داریم. در حدیث دربارهٔ ابوذر دارد که:

---

۱. نهج‌البلاغه فیض الاسلام، خطبهٔ ۹۲

كانَ اَكْثَرُ عِبادَةِ اَبی‌ذَرٍّ التَّفَكُّرَ[۱].

بیشترین عبادت ابوذر فکر کردن بود.

فکر کردن است که به انسان روشنایی می‌دهد، و عبادت بی‌تفکر ممکن است به صورت یک کار لغو و بیهوده درآید.

معاشرت با صالحان

یکی دیگر از عواملی که برای اصلاح و تربیت به آن توجه شده است، معاشرت با صالحان و نیکان است.

ما در متون اسلامی بابی داریم تحت عنوان «مجالست و تأثیر مجالست» هم در جهت مثبت و هم در جهت منفی، که مجالست صالحان آثار نیکِ فوق‌العاده دارد و مجالست بدان آثار سوء فوق‌العاده دارد، و این یک امری است که اجتناب‌ناپذیر است؛ یعنی انسان هرچه بخواهد به اصطلاح درِ دل خودش را ببندد و وقتی که می‌خواهد با کسی معاشرت کند خودش را آنچنان ضبط کند که از او اثری نگیرد، باز کم و بیش اثر می‌پذیرد. پیغمبر اکرم فرمود:

اَلْمَرْءُ عَلیٰ دینِ خَليلِهِ[۲].

هرکسی به دین دوستش است.

مقصود این است که شما اگر کسی را دوست و خلیل بگیرید، با کسی دوست بشوید، دین او را هم پذیرفته‌اید.

در **نهج‌البلاغه** تعبیری است به این صورت:

مُجالَسَةُ اَهْلِ الْهَوىٰ مَنْساةٌ لِلْایمانِ[۳].

نشست و برخاست کردن با مردم هواپرست و غافل از خدا، فراموشیِ

۱. بحار، ج ۷۱ / ص ۳۲۳
۲. کافی، ج ۲ / ص ۳۷۵
۳. نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۸۵

ایمان است.

اگر «مَنساة» مصدر میمی باشد، مَنساةٌ لِلْایمان می‌شود فراموشی ایمان، و اگر اسم مکان باشد ـ که بیشتر در این مورد اطلاق می‌شود ـ تعبیر، جالبتر می‌شود: فراموشخانهٔ ایمان، فراموشگاه ایمان[۱].

ایشان می‌فرمایند: همنشینی با هواپرستان فراموشخانهٔ ایمان است، یعنی انسان آنجا که برود اصلاً ایمان را فراموش می‌کند.

در یکی از آیات قرآن، در سورهٔ طه و ظاهراً خطاب به موسی بن عمران می‌فرماید:

فَلا یَصُدَّنَّکَ عَنْها مَنْ لا یُؤْمِنُ بِها وَ اتَّبَعَ هَویٰهُ فَتَرْدیٰ[۲].

به موسی بعد از پیغمبری هشدار می‌دهد که: مردم بی‌ایمان مانع تو نشوند. این مانعیت غیر از مانعیت زوری و جبری است که مثلاً فرعون به زور نگذارد تو کارت را بکنی، چون دنبالش دارد: وَ اتَّبَعَ هَویٰهُ فَتَرْدیٰ. ای موسی! بی‌ایمان‌ها تو را از راه بدر نکنند که تو هم دنبال هوا بروی و هلاک بشوی.

از این آیه استنباط کرده‌اند که هشداری به موسی داده‌اند که خلاصه مواظب و مراقب تأثیر سوء آدمهای بد باش. البته معنایش این نیست که از آدمهای بد کناره بگیر (پس چه کسی را دعوت کند؟!) بلکه توجه دادن به آثار بد معاشرت با آدمهای بد است.

بنابراین، انسان در معاشرت [باید انتخاب داشته باشد.] این معاشرت اخلاقی غیر از معاشرت معلم با متعلم و معاشرت مربی با زیردست خودش است؛ مقصود انیس گرفتن است. هرکسی در دنیا رفیق دارد، رفیقی که با او انس دارد و معاشر است، و باید هم انسان رفیق داشته باشد. انسان برای تربیت و اخلاق خودش، در معاشر و انیس و رفیق هم باید انتخاب داشته باشد.

---

۱. در عصر ما «فراموشخانه» مصطلح بود که آن مردک (میرزا ملکم خان) درست کرده بود. البته این یک حقه‌بازی بوده که می‌رفتند آنجا، چیزهایی به آنها می‌گفتند، وقتی بیرون می‌آمدند چیزی بروز نمی‌دادند. اسمش را گذاشته بودند «فراموشخانه».

۲. طه / ۱۶

حدیثی از عیسی علیه‌السلام

در احادیث ما وارد شده است که گروهی (شاید همان حواریین بوده‌اند) از عیسی بن مریم سؤال کردند: یا رُوحَ اللهِ! مَنْ نُجالِسُ؟ با چه کسی ما مجالست کنیم؟ جواب داد:

مَنْ یُذَکِّرُکُمُ اللهَ رُؤْیَتُهُ وَ یَزیدُ فی عِلْمِکُمْ مَنْطِقُهُ وَ یُرَغِّبُکُمْ فِی الْخَیْرِ عَمَلُهُ[۱].

یعنی با کسی مجالست کنید که دیدن او شما را به یاد خدا بیندازد. یک عده مردم افرادی هستند که دیدن آنها انسان را از خدا غافل می‌کند و یک عده افراد، عملشان، کردارشان، رفتارشان، وضعشان، سیماشان، خصوصیاتشان به گونه‌ای است که انسان را از غفلت خارج می‌کند. با کسی مجالست کنید که دیدن او خدا را به یاد شما بیاورد، کسی که سخنش بر علم شما می‌افزاید؛ یعنی همهٔ سخنانش برای شما حقایق تازه است، هرچه که به شما می‌گوید حقیقت تازه‌ای است که از مجلسش بهره می‌برید. انسان می‌بیند که با بعضی افراد می‌نشیند، وقتی که برمی‌خیزد واقعاً احساس می‌کند که مطلب یاد گرفته (هر نوع مطلبی) و بر علمش افزوده شده است. وَ یُرَغِّبُکُمْ فِی الْخَیْرِ عَمَلُهُ و عمل او هم ترغیب‌کنندهٔ شما به کار خیر باشد؛ طوری عمل می‌کند که شما را به کار خیر تشویق و ترغیب می‌نماید.

گفتیم که معاشرت یک اثر قهری دارد. این نکته را هم عرض بکنم: اینکه عرض کردم فرق است میان معاشرت معلم و متعلم و غیر آن، برای این است که انسان دو جور معاشرت دارد. در یک جور معاشرتها انسان به اصطلاح دروازهٔ روح خودش را می‌بندد، خودش را مخفی می‌کند، نه خودش را آن طوری که هست بر طرف ظاهر می‌کند و نه آمادگی دارد که طرف را در خودش بپذیرد. می‌بینید انسان اولین بار که با کسی برخورد می‌کند، هم او زود یک حالتی پیدا می‌کند که خودش را در مقابل انسان می‌گیرد و هم انسان یک قیافهٔ مصنوعی به خودش می‌دهد، یعنی همهٔ آنچه را که هست به او نشان نمی‌دهد. ولی همینکه با همدیگر صمیمی شدند، دیگر درِ دلها به روی یکدیگر باز می‌شود؛ این آنچه که دارد به او می‌گوید و لااقل پنهان نمی‌کند، او هم آنچه که دارد به این ارائه می‌دهد. آن معاشرتهایی که فوق‌العاده اثر دارد این معاشرتهای صمیمانه است، و

۱. کافی، ج ۱ / ص ۳۹ [و در آن: فِی الْاٰخِرَةِ عَمَلُهُ.]

این توصیه‌ها هم بیشتر توجه به معاشرتهای صمیمانه دارد. در این معاشرتهاست که انسان بدون اینکه بفهمد، اثر پیدا می‌شود. شعر مولوی خیلی شعر خوبی در این جهت است. می‌گوید:

می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها　　از ره پنهان صلاح و کینه‌ها
صحبت صالح تو را صالح کند　　صحبت طالح تو را طالح کند

انسان با خوب می‌نشیند، نمی‌فهمد که چقدر از او گرفت. خودش هم احساس نمی‌کند. با آدم بد می‌نشیند، نمی‌فهمد چقدر از او گرفت.

ارادت

در باب معاشرت، آن چیزی که اثرش فوق‌العاده است پیدا شدن حالت ارادت است. مسئلهٔ ارادت و شیفتگی به یک شخص معین، بالاترین و بزرگترین عامل است در تغییر دادن انسان؛ و این اگر بجا بیفتد فوق‌العاده انسان را خوب می‌کند، و اگر نابجا بیفتد آتشی است که آدمی را آتش می‌زند.

ارادت از مقولهٔ محبت و شیفتگی است. اگر انسان فردی را ایده‌آل و انسان کامل تلقی کند و بعد شیفتهٔ اخلاق و روحیات او بشود، فوق‌العاده تحت تأثیر او قرار می‌گیرد و فوق‌العاده عوض می‌شود. این است که عرفا و متصوّفه به مسئلهٔ ارادت پیدا کردن به یک شیخ و مرشد، فوق‌العاده اهمیت می‌دهند. حالا من به حرف آنها کار ندارم.

اساساً اینکه ما در اسلام راجع به محبت اولیاء [توصیه‌هایی] داریم و مثلاً می‌گوییم حب امیرالمؤمنین چنین و چنان است، برای چیست؟ آیا این شرک نیست؟ اگر این مسئله‌ای که عرض می‌کنم مطرح نباشد، شرک است.

امیرالمؤمنین عالیترین انسانها، ولی ما مأموریم خدا را پرستش کنیم و همهٔ پیغمبران وسیله هستند برای رساندن انسان به خدا. بسیار خوب، علی انسان کامل، ما چرا نسبت به او محبت داشته باشیم؟! پاسخ این است که محبت پیغمبر و محبت امیرالمؤمنین و محبت هر کاملی بزرگترین عامل اصلاح و تربیت انسان است. فلسفهٔ محبت اولیاء این است.

محبت اولیاء در زیارت «امین‌الله»

زیارت امین‌الله را آقایان حتماً خوانده‌اند. در میان زیاراتی که ما برای ائمه داریم، شاید ـ و

بعید هم نیست ـ معتبرترین زیارات باشد، هم از نظر سند (یعنی به اصطلاح خیلی پدر و مادردار است و سند قطعی دارد که به ائمه می‌رسد و چیزی نیست که مثلاً بگویید در یک کتابی نوشته شده) و هم از نظر مضمون که از این نظر هم جزء عالیترین زیارات است و شاید عالیترین زیارات باشد. زیارت کوتاهی است. در کتاب **مفاتیح** و غیره جزء زیارات امیرالمؤمنین نقل شده و جزء زیارات مطلقه است؛ یعنی زیارت مخصوصه نیست که مربوط به یک روز معین یا ایام خاص باشد، در هر وقت می‌شود امیرالمؤمنین را با آن زیارت کرد و از مختصات امیرالمؤمنین هم نیست، هر امامی را با این زیارت می‌توان زیارت کرد با این تفاوت که آن یک کلمهٔ «**السّلام علیک یا امیرالمؤمنین**» در زیارت غیر امیرالمؤمنین برداشته می‌شود [و بجای آن، عبارت مناسب گذاشته می‌شود.]

بعد از آن چند جملهٔ مختصر که سلام و اظهار ارادت به امام و شهادت به این است که من شهادت می‌دهم که تو در راه خدا آن جهادی را که شایسته و لازم بوده انجام دادی و خلاصه من گواهی می‌دهم که تو وظیفهٔ خودت را آنچنان که باید انجام دادی، سیزده جمله دارد که این سیزده جمله دعاست؛ یعنی بعد از اینکه امام را زیارت می‌کنیم، در حضور و در مشهد امام از خدای متعال این چیزها را می‌خواهیم. شاهد من، دو جملهٔ آن است. می‌خوانیم:

فَاجْعَلْ نَفْسی مُطْمَئِنَّةً بِقَدَرِکَ، راضِیَةً بِقَضائِکَ، مولَعَةً بِذِکْرِکَ وَ دُعائِکَ، مُحِبَّةً لِصَفْوَةِ اَوْلِیائِکَ، مَحْبوبَةً فی اَرْضِکَ وَ سَمائِکَ، صابِرَةً عَلیٰ نُزولِ بَلائِکَ، شاکِرَةً لِفَواضِلِ نَعْمائِکَ، ذاکِرَةً لِسَوابِغِ آلائِکَ، مُشتاقَةً اِلیٰ فَرْحَةِ لِقائِکَ، مُتَزَوِّدَةً التَّقْویٰ لِیَوْمِ جَزائِکَ، مُسْتَنَّةً بِسُنَنِ اَوْلِیائِکَ، مُفارِقَةً لِاَخْلاقِ اَعْدائِکَ، مَشْغولَةً عَنِ الدُّنْیا بِحَمْدِکَ وَ ثَنائِکَ.

جزء این سیزده جمله، این دو جمله است راجع به محبت: خدایا من می‌خواهم هم محبّ باشم هم محبوب؛ هم دوست بدارم، هم مرا دوست بدارند. اما چه کسی را دوست بدارم؟ **مُحِبَّةً لِصَفْوَةِ اَوْلِیائِکَ** دوستدار آن برگزیدگانِ از اولیای تو باشم، خُلَّص اولیای تو. محبت خُلَّص اولیاست که مثل مغناطیس، انسان را می‌کِشد. این غیر از مسئلهٔ تفکر و محاسبةالنفس است. اینها یک کارهای فکری است و البته لازم هم هست [اما تأثیر محبت اولیاء به مراتب بیشتر است.]

در کتاب **جاذبه و دافعهٔ علی** علیه‌السلام ـ که من در این زمینه آنجا زیاد بحث کرده‌ام ـ این تشبیه را ذکر نموده‌ام [که تفاوت این دو روش] مثل این است که ما مقداری برادهٔ آهن داشته باشیم که مثلاً با خاک قاطی باشد؛ یک وقت هست که می‌خواهیم این ذرات را یک یک با دست خودمان از میان خاک جمع کنیم و یک وقت هست که یک مغناطیس قوی به دست می‌گیریم، آن را می‌چرخانیم، همه را به سوی خودش می‌کشد.

اگر انسان بخواهد فقط با تکیه به تفکر و تذکر و محاسبةالنفس و مراقبه و غیره، اخلاق سوء را یک یک با سر انگشت فکر و حساب از خود بزداید و خود را اصلاح نماید، البته عملی است اما مثل همان است که انسان بخواهد براده‌های آهن را یک یک جمع کند. ولی اگر انسان این توفیق را پیدا کند که کاملی پیدا بشود و او شیفتهٔ آن کامل گردد، می‌بیند کاری که او در ظرف چند سال انجام می‌داد، این در ظرف یک روز انجام می‌دهد.

مُحِبَّةً لِصَفْوَةِ اَوْلِیائِکَ دوستدار خُلَّص اولیای تو باشم (صفوة همان برگزیده است)، دوستدار برگزیدگانِ از اولیای تو باشم. مَحْبوبَةً فی اَرْضِکَ وَ سَمائِکَ خودم نیز، هم در زمین محبوب باشم و هم در آسمان؛ در زمین محبوب باشم [به اینکه] مردم مرا دوست داشته باشند.

روش ملامتیان

این از قدس و تقوا نیست که من جوری باشم که مردم مرا دشمن داشته باشند. روش ملامتیان از متصوّفه چنین بود. یک فرقه از فِرَق متصوّفه به نام «ملامیّه» یا «ملامتیان» معروفند. راهی که اینها برای جهاد با نفس به خیال خودشان انتخاب کرده بودند، این بود که کاری بکنند که مردم از اینها تنفر داشته باشند و به اینها ظنّ بد ببرند. مثلاً شخص شراب نمی‌خورد ولی تظاهر به شرابخواری می‌کرد، شیشهٔ شراب را با خودش این طرف و آن طرف می‌برد و در خانه شیشهٔ شراب می‌گذاشت ولی شراب نمی‌خورد که مردم بگویند او شرابخوار است، یا نماز می‌خواند ولی نماز را همیشه طوری می‌خواند که احدی نفهمد، تا مردم بگویند او نماز نمی‌خواند.

داستان ادیب نیشابوری

در مشهد یک کسی بوده به نام ادیب نیشابوری. بعد از او کس دیگری به نام ادیب ثانی بوده که الآن هم هست. این دومی را من خیلی دیده‌ام و واقعاً هم آدم خوبی است، یعنی

خیلی خوبیها دارد و مرد با ایمانی است. ولی این دو نفر، هم آن ادیب و هم این ادیب، کوششی داشتند بر ضد ریاکاران، یعنی اعمالی بر ضد ریاکاران انجام می‌دادند. ریاکاران تظاهر می‌کنند به عبادت و عبادت نمی‌کنند، اینها بعکس تظاهر می‌کردند به اینکه ما عبادت نمی‌کنیم ولی در سرّ السّر عبادت می‌کردند. مثلاً هیچ وقت کسی اینها را ندیده بود که به زیارت حضرت رضا بروند، ولی گاهی دیده شده بود که اینها به زیارت رفته‌اند. البته این یک مقداری هم عکس‌العمل ریاکاری ریاکاران است. شعرایی مثل حافظ نیز که در قسمتی از تعبیرات خود دم از رندی و قلّاشی می‌زنند، یعنی همان تظاهر کردن بر ضد آنچه که ریاکاران تظاهر می‌کنند. اینها هم روششان یک چنین روشی است، ولی این هم تظاهر است.

یک کسی که از شاگردان مرحوم ادیب اول بود ـ و خودش هم مرد ادیبی بود و بعد، از معلمین بزرگ وزارت معارف آن وقت شد و مرد فاضلی بود ـ می‌گفت که من یک خدمتی در آستانه داشتم و شاگرد ادیب هم بودم و شاگردی بودم که غالباً نزد او بودم و حتی کارهایش را انجام می‌دادم، چای برایش درست می‌کردم، سیگارهایش را به اصطلاح برایش می‌پیچیدم و از این کارها. یک وقتی هنگام سحر آمده بودم در صحن و مشغول جاروب زدن بودم. یک وقت دیدم استاد عبایش را به سرش کشیده که هیچ کس او را نشناسد. از درِ صحن که آمد، من متوجهش شدم. از هیکل و راه رفتنش در آن تاریکی فهمیدم که این استاد است. تعجب کردم که آخر این وقت شب کجا می‌خواهد برود؟! به عجله هم می‌رفت در حالی که عصایش را نیز به دست گرفته بود. او به اصطلاح خراسانیها خیلی غُراب راه می‌رفت، ولی آن شب عصایش را برداشته بود و تند راه می‌رفت. یک وقت دیدم آمد در صحن کهنه، مقابل پنجره که رسید همان‌جا به حالت سجده افتاد روی زمین. یک مدتی در حالت سجده بود، بعد دومرتبه عصایش را برداشت، عبایش را به سرش کشید ـ که هیچ کس صورتش را ندید ـ و رفت. اینها هم یک جور آدمهایی بودند.

آبروی انسان محترم است

اینها با موازین اسلامی وفق نمی‌دهد. چرا انسان این‌جور باشد؟! در حدیث است که هرکسی اختیار هر چیزش را داشته باشد، اختیار آبرویش را ندارد. کسی حق ندارد که آبروی خودش را جلو مردم بریزد، بگوید مال خودم است، من دلم می‌خواهد آبرویم را

بریزم، به شما چه کار؟! مخصوصاً حیثیت و آبروی مذهبی. اساساً هر مسلمانی یک سرمایه است برای اسلام. اگر آقای زید یک مسلمان واقعی است، بگذار جامعه بفهمد و او را بشناسد، البته محضاً لله نه برای ریا. محضاً لله تظاهر کند به مسلمانی خودش؛ یعنی به آنچه که واقعاً معتقد است و عمل می‌کند، متظاهر هم باشد تا جامعه بفهمد که چنین فردی از خودش دارد. این معنی ندارد که مسلمانها مسلمان باشند ولی جامعه نشناسد که اینها مسلمانند و به عنوان یک مسلمان به آنها ارادت نداشته باشد. بعد بچه‌ها که می‌آیند، چشمشان را باز می‌کنند و به ظاهر قضاوت می‌کنند، می‌گویند آقا این حرفها دروغ است، مسلمانی وجود ندارد. نه، مَحْبوبَةً فی اَرْضِکَ وَ سَمائِکَ. خدایا کاری بکن که در زمین (یعنی پیش خلق تو) و در آسمان محبوب باشم، هر دو جا (اگر انسان در زمین محبوب باشد و در آسمان ملعون که دیگر خیلی بد می‌شود، می‌شود یک آدم ریاکار و متظاهر)، با حقیقت باشم که تو مرا دوست داشته باشی، و حقیقت داشتن من را مردم هم بشناسند که مردم نیز مرا دوست داشته باشند.

عامل دیگر اصلاح و تربیت، جهاد است و به طور کلی شداید و مشقّات، اعمّ از شداید و مشقّاتی که بدون اختیار و انتخاب انسان به سراغ انسان می‌آید ـ که جنبهٔ اختیاری‌اش مربوط می‌شود به عکس‌العملی که انسان در مقابل آن شداید ایجاد می‌کند ـ و بالاتر از این، شدایدی که خود شداید را هم انسان انتخاب می‌کند.

انسان یک موجود عجیبی است. اشتباه است اگر ما خیال بکنیم فقط یک عامل در دنیا وجود دارد که انسان را اصلاح می‌کند. انسان قسمتهای مختلفی دارد که هر قسمتش یک عامل اصلاح دارد. مثلاً همین محبت اولیای خدا خیلی عامل عجیبی است، ولی آیا محبت اولیای خدا می‌تواند جانشین همهٔ عاملهای دیگر بشود؟ یا یک خامیها و یک غنچگی‌ها در انسان هست که آن غنچه‌ها را دیگر این عامل نمی‌تواند تبدیل به گل کند و عامل دیگری می‌خواهد.

نقش تربیتی ازدواج

مثلاً چرا در اسلام ازدواج یک امر مقدس و یک عبادت تلقی شده، با اینکه از مقولهٔ لذات و شهوات است؟ یکی از علل آن این است که ازدواج اولین قدمی است که انسان از خودپرستی و خوددوستی به سوی غیردوستی برمی‌دارد. تا قبل از ازدواج، فقط «من» وجود داشت و همه چیز برای «من» بود. اولین مرحله‌ای که این حصار شکسته می‌شود،

یعنی یک موجود دیگری هم در کنار این «من» قرار می‌گیرد و برای او معنی پیدا می‌کند (کار می‌کند، زحمت می‌کشد، خدمت می‌کند نه برای «من» بلکه برای او) در ازدواج است[۱]. بعد که دارای فرزندان می‌شود، دیگر «او» «او»ها می‌شود، و گاهی آنچنان «او»ها می‌شود که کم‌کم این «من» بیچاره فراموش می‌شود و همه‌اش می‌شود «او» و «او»ها. و اینها قدمهای اوّلی است که انسان از حالت منی و خودخواهی خارج می‌شود و به سوی غیردوستی می‌رود و «او» هم مورد توجهش قرار می‌گیرد.

تجربه‌های خیلی قطعی نشان داده است[۲] که افراد پاک مجرّد که برای اینکه بیشتر به اصلاح نفس خودشان برسند، به این عنوان و به این بهانه ازدواج نکرده‌اند و یک عمر مجاهدهٔ نفس کرده‌اند، اولاً اغلبشان در آخر عمر پشیمان شده‌اند و به دیگران گفته‌اند ما این کار را کردیم، شما نکنید. و ثانیاً با اینکه واقعاً ملّا بودند، در فقه و اصول مجتهد بودند، حکیم و فیلسوف بودند[۳]، عارف بودند، تا آخر عمر و مثلاً در هشتادسالگی باز یک روحیهٔ بچگی و جوانی و یک خامیهایی در اینها وجود داشته است. مثلاً یک حالت سبکی خاصی که گاهی یک جوان دارد، می‌بینی همان حالت در این آدم هشتادساله هست. و این نشان می‌دهد که یک پختگی هست که جز در پرتو ازدواج و تشکیل خانواده پیدا نمی‌شود، در مدرسه پیدا نمی‌شود، در جهاد با نفس پیدا نمی‌شود، با نماز شب پیدا نمی‌شود، با ارادت به نیکان هم پیدا نمی‌شود. این را فقط از همین جا باید به دست آورد و لهذا هیچ وقت نمی‌شود که یک کشیش یا کاردینال به صورت یک انسان کامل در بیاید، اگر واقعاً در کاردینالی خودش صادق باشد.

من نمی‌دانم آن دو پیغمبری که قرآن آنها را «حَصور» می‌نامد، نقص عضوی و جنسی داشته‌اند یا [علت دیگری در کار بوده است.] عده‌ای صریحاً می‌گویند حضرت عیسی در خیلی جنبه‌ها از خیلی پیغمبران برتر و بالاتر بوده، در عین حال این نقصی است برای او (و برای حضرت یحیی)؛ یعنی عیسی با پیغمبری که مزایای او را داشته و این نقص را نداشته فرق می‌کند، آن پیغمبر از او کاملتر بوده است.

عامل تشکیل خانواده که خود یک عامل اخلاقی است ـ و این، یکی از علل تقدس

---

۱. البته در ازدواج، ملاک عشق است. ازدواج بی‌محبت را نمی‌گویم.

۲. و در این جهت ماها بیشتر تجربه داریم، چون افراد مجرّد یعنی پاکان مجرّد در میان روحانیین بیشتر بوده‌اند.

۳. اغلب اینها حکیم و فیلسوف هستند.

ازدواج در اسلام است ـ عاملی است که جانشین نمی‌پذیرد.

جهاد، عامل اصلاح و تربیت

جهاد هم خودش یک عاملی است که جانشین نمی‌پذیرد؛ یعنی امکان ندارد که یک مؤمنِ مسلمانِ جهاد رفته و یک مؤمنِ مسلمانِ جهاد ندیده، از نظر روحیه یک جور باشند. انسان در شرایطی قرار بگیرد ـ ما که قرار نگرفته‌ایم و نمی‌دانیم اگر در آن شرایط قرار بگیریم چه از آب در می‌آید ـ که با کسی روبروست و او به روی وی اسلحه کشیده، در لحظه‌ای باید تصمیم بگیرد، شور ایمانی‌اش چنان ثابت و پابرجا باشد که در آن لحظهٔ مرگْ خودش را به خاطر دین و ایمانش در کام اژدهای مرگ بیندازد. کاری که از این عامل ساخته است، از عاملهای دیگر ساخته نیست.

حدیثی از پیغمبر اکرم در این زمینه هست (در **سنن ابی‌داود**) که واقعاً اعجاز است. می‌فرماید:

مَنْ لَمْ یَغْزُ وَ لَمْ یُحَدِّثْ نَفْسَهُ بِغَزْوٍ ماتَ عَلیٰ شُعْبَةٍ مِنَ النِّفاقِ.

مسلمانی که غزو نکرده باشد (غزو همان جهاد است) یا لااقل در دلش حدیث نفس غزو نداشته باشد، اگر بمیرد در یک شعبه‌ای از نفاق مرده است، یعنی خالی از یک نوع نفاق نیست. البته این از آن نفاقهای غیر مستشعر است که خود آدم هم نمی‌داند منافق است ولی واقعاً منافق است.

داستان مرد زاهد و جهاد

مولوی داستانی در **مثنوی** آورده. داستان شیرینی است و عالی نقل می‌کند[۱]. می‌گوید: مرد زاهدی بود که خیلی مقیّد و متعبّد و متشرّع بود و همهٔ عبادتها، اعمّ از واجبات و مستحبات را انجام می‌داد. یک وقت به فکر افتاد که ما تمام عبادتها را انجام داده‌ایم ولی یک عبادت را که جهاد در راه خداست انجام نداده‌ایم؛ فردا می‌میریم، ثواب این را هم برده باشیم. به سربازی گفت: ما از ثواب جهاد محروم مانده‌ایم، آیا ممکن است اگر جهادی پیش آمد ما را هم خبر کنی که می‌خواهیم برای ثوابش شرکت کنیم؟ گفت: چه مانعی

۱. مولوی با اینکه یک مرد درویش عارفی هست ولی عجیب همهٔ نکات را توجه دارد.

دارد. آن سرباز روزی آمد او را خبر کرد که آماده باش که عازم هستیم، گفته‌اند کفار حمله کرده‌اند، سرزمین مسلمین را اشغال نموده‌اند، زنهای مسلمین را اسیر کرده و مردهاشان را کشته‌اند، زود حرکت کن. عابد هم اسلحه پوشید و اسبش را سوار شد و شمشیرش را برداشت و همراه اینها راه افتاد.

روزی در یک جا که پایین آمده و خیمه زده و نشسته بودند، یکمرتبه صلای عمومی زدند که دشمن رسید، و دستور اکید و شدید که حرکت کنید. سربازهای آزموده مثل برق اسلحه‌شان را پوشیدند و یک دقیقه هم طول نکشید که پریدند روی اسبها و دیوانه‌وار تاختند. این زاهدی که وضویش نیم ساعت طول می‌کشیده و غسلش یک ساعت، تا به خودش جنبید و رفت که اسلحه و شمشیر و چکمه‌ها و اسبش را پیدا کند و خلاصه تا وقتی که آماده شد، آنها رفتند و جنگیدند و یک عده کشته شدند، عده‌ای را کشتند و یک عده را هم اسیر گرفتند و آمدند. این بیچاره خیلی غصه خورد که عجب کاری شد، باز ما از ثواب جهاد محروم ماندیم، این که خیلی بد شد! پس ما که توفیق پیدا نکردیم جهاد کنیم.

یک آدم گردن‌کلفتی را به او نشان دادند از اسرایی که گرفته بودند و کَتَش را محکم بسته بودند. گفتند: این را می‌بینی؟ این آنقدر جنایت کرده، آنقدر از مسلمانها کشته، آنقدر بیگناه کشته که [حد ندارد.] این را ما اسیر کرده‌ایم و جز کشتن راه دیگری ندارد. حالا ما این را می‌دهیم به تو، تو برو برای ثوابش این را ببر یک کناری و گردنش را بزن که تو هم شرکت کرده باشی. او را تحویل وی دادند، شمشیری هم به او دادند و وی رفت که گردن او را بزند و بیاید.

مدتی طول کشید، دیدند از زاهد خبری نشد. گفتند: یک گردن زدن که اینقدر طول نمی‌کشد! برویم ببینیم چرا نیامد. رفتند، دیدند زاهد بی‌هوش افتاده و این مردک هم با دستهای بسته، خودش را انداخته روی او و دارد شاهرگش را می‌جود و عن‌قریب است که آن را قطع کند. مردک را انداختند آن طرف و کشتند و زاهد را آوردند داخل خیمه و به هوش آوردند. گفتند: چرا این‌طور شد؟ گفت: والله من که نفهمیدم، من همین قدر رفتم، تا گفتم: ای ملعون! تو اینقدر مسلمانها را برای چه کشتی؟ یک فریادی کرد و دیگر چیزی نفهمیدم.

آدمی که میدان جنگ را ندیده باشد، همهٔ عبادتهای دنیا را هم کرده باشد، با یک پِخ بی‌هوش می‌شود و می‌افتد.

این است معنای اینکه:

مَنْ لَمْ یَغْزُ وَ لَمْ یُحَدِّثْ نَفْسَهُ بِغَزْوٍ ماتَ عَلیٰ شُعْبَةٍ مِنَ النِّفاقِ.

پیغمبر غزو را عامل اصلاح اخلاق و اصلاح نفس خوانده، و اگر غیر از این باشد می‌گوید یک شعبه‌ای از نفاق در روح انسان وجود دارد.

پرسش و پاسخ

ـ آیا فکر گناه، گناه است یا نه؟ تا آنجا که بنده شنیده‌ام می‌گویند فکر گناه تا آنجا که به مرحلهٔ عمل در نیاید گناه نیست. ما از یکی از فقها مسئلهٔ تهیهٔ نقشهٔ سینما را سؤال کردیم که اگر کسی مسلمان و مقیّد باشد و به او مراجعه کنند که نقشهٔ یک سینما یا چیزی در ردیف سینما را تهیه کند، آیا اگر این کار را انجام دهد گناه کرده یا نه؟ و پولی که از این راه می‌گیرد حلال است یا نه؟ در جواب به ما گفتند که اشکال ندارد، اعمّ از اینکه سینما بد باشد یا خوب (سینما را به عنوان سینمای روز[1] تلقی کنید نه سینما به معنای علمی). استدلالشان هم این بود که نقشه، فکر گناه است و تا موقعی که پایهٔ سینما را نریخته‌ای، پروانه‌اش را نگرفته‌ای، عمله بنّایش را خبر نکرده‌ای و سیمانش را نگرفته‌ای، هنوز گناه نیست.

سؤال دیگر اینکه آیا فکر ثواب، ثواب است یا نه؟ یعنی هنوز فکر ثواب را به مرحلهٔ عمل در نیاورده و فقط فکرش را می‌کنی و گاه مانع پیدا می‌شود. مثلاً می‌نشینی فکر می‌کنی که خوب است فلان جا فلان مبلغ کمک کنم، بعد نمی‌توانی. آیا تا این اندازه فکر کردن ثواب است یا نه؟

۱. [باید توجه داشت که این بحثها قبل از انقلاب اسلامی ایراد شده است.]

استاد: حالا من نمی‌دانم آن آقایی که آن سخن را گفته‌اند منظورشان چه بوده، ولی مطلب باید شکافته شود. یک وقت هست شما خودتان مثلاً ـ خدای نخواسته ـ می‌خواهید سینما تأسیس کنید (سینمای روز)، همین‌طور است که ایشان گفته‌اند؛ یعنی تا مرحلهٔ فکر است، تا مرحلهٔ نقشه است و تا وقتی که این عمل از شما به ظهور نرسیده، این برای شما گناه نیست. یعنی اگر شما تصمیم به یک گناه بگیرید و تمام مقدمات آن گناه را هم فراهم کنید، ولی آن لحظهٔ آخر که می‌رسد پشیمان بشوید یا موانع خارجی نگذارد شما این عمل را انجام دهید، این را به پای شما گناه نمی‌نویسند. این درست است. ولی در این مسئله‌ای که شما گفتید، دیگری می‌خواهد سینما تأسیس کند، بعد شما در مرحلهٔ فکر به او کمک می‌دهید و این کار شما مقدمه‌ای است که او کار خودش را انجام دهد. این، عنوان «اعانت به اثم» دارد نسبت به او. پس فرق است میان اینکه شما نقشهٔ سینما را برای اقدام خودتان تهیه کنید و بعد خودتان کار را انجام ندهید یا برای دیگری تهیه کنید و دیگری هم بالاخره انجام ندهد (که گناه نیست) و اینکه شما در مرحلهٔ فکر و نقشه به او کمک بدهید و او هم از فکر و نقشهٔ شما استفاده کند و به مرحهٔ عمل برساند. این خودش گناه است از باب اینکه اعانت دیگری است به گناه، یعنی کمک کردن دیگری است به گناه. این مثل اعانت ظلم است. چرا اعانت ظلم حرام است؟ چرا حتی آن کسی که دوات ظالم را لیقه کند[1] (مَنْ لاقَ لَهُ دَواتاً) او هم معصیت کرده؟ چون اعانت به ظالم است، نوعی تقویت و کمک رساندن به او در گناه است. بنابراین ایندو با همدیگر فرق می‌کند.

اما اینکه اصل مطلب اشکال ندارد، به این معناست: فرقی که میان کار خیر و کار شر هست این جهت است که اگر انسان تصمیم به کار خیر بگیرد ولی بعد موفق به انجام آن نشود برایش ثواب می‌نویسند، با آنکه آن کار را انجام نداده. این تفضّل الهی است. شما تصمیم به یک کار خیر می‌گیرید، وقتی می‌خواهد به مرحلهٔ عمل برسد مانع پیدا می‌شود. اینجا برای شما ثواب می‌نویسند. ولی در کار بد اگر شما در مرحلهٔ تصمیم باشید و خودِ کار صورت نگیرد، به پای شما گناه نوشته نمی‌شود و این تقریباً عفوی است در اینجا.

□

اینکه عرض کردیم که فکر گناه، گناه نیست مقصود این است که فکر هر گناهی خودِ آن گناه نیست. مثلاً برای شرابخوار عقابی در دنیا قرار داده‌اند و عقابی در آخرت. صحبت

---

۱. قدیم معمول بود که دواتها را لیقه می‌کردند.

این است که اگر کسی تصمیم گرفت ـ العیاذ بالله ـ به شرابخواری ولی بعد نشد و مانع پیش آمد، آیا در دنیا ما این آدمی را که الآن خودش را برای مشروبخواری آماده کرده بود ولی مثلاً باد وزید و شیشه را شکست و او نخورد، می‌توانیم تازیانه بزنیم یا نه؟ ممکن است کسی به او بگوید: تو که تصمیم داشتی، تمام مقدمات را هم فراهم کردی و اگر این باد نیامده بود و این شیشه را نینداخته بود قطعاً می‌خوردی، بنابراین از نظر تو تفاوتی نیست، پس ما می‌توانیم تو را هشتاد تازیانه بزنیم. از نظر دنیا می‌گویند نه، چون وقوع پیدا نکرده. از نظر آخرت هم نفس شرابخواری مجازات دارد. آیا در آخرت، این آدم مجازات یک شرابخوار خواهد شد؟ یا مجازات شرابخوار نمی‌شود. ولی در کار خیر این‌جور است که اگر کسی کار خیری را قصد کند ولو انجام ندهد، وعده داده‌اند که در قیامت ثواب آن عمل خیر را به او می‌دهند، و این تفضّل الهی است. اما در اینکه نیت بد، خودش بد است بحثی نیست. شک ندارد که نیت بد خودش بد است، گذشته از اینکه نیتِ بد است که انسان را به خود بد می‌کشاند، چون هر کاری اول فکرش در انسان پیدا می‌شود و بعد انسان وارد عمل می‌شود. در احادیث ما این قضیه وارد شده که عیسی بن مریم گفت: ایّها الناس! مردم به شما گفته‌اند که گناه نکنید، من می‌گویم خیال گناه را هم در خاطرتان راه ندهید. از نظر اسلامی هم که شک ندارد هر خاطره‌ای که انسان را از خدا غافل کند بد است، تا چه رسد که آن خاطره فکرِ گناه باشد.

پس دو مسئله است: اینکه آیا فکر گناه، خودش یک چیز بدی هست یا نه؟ و اینکه آیا فکر گناه ولو آنکه آن گناه قهراً انجام نشده باشد، عیناً مثل خودِ گناه است؟ که گفتیم این‌جور نیست. ولی در فکر کار خوب، این‌جور هست و گفته‌اند اگر انسان تصمیم به کار خوبی بگیرد ولی بعد عملاً توفیق پیدا نکند و مانع پیدا بشود، خداوند متعال با او همان‌طور رفتار خواهد کرد که با [عامل آن کار خوب.] در این زمینه زیاد داریم. در **نهج‌البلاغه** است[1] که امیرالمؤمنین از جنگ جمل برمی‌گشتند، شخصی عرض کرد:«یا اَمیرَالْمُؤْمِنینَ! وَدِدْتُ اَنَّ اَخی فُلاناً کانَ شاهِدَنا» دوست داشتم برادرم فلان کس[2] هم با ما در این جنگ می‌بود و در این جهاد شرکت می‌کرد. فرمود: اَ هَویٰ اَخیکَ مَعَنا؟ آیا میلش و دلش با ماست؟ یعنی واقعاً می‌خواست با ما باشد ولی عملاً توفیق پیدا نکرد؟ یا نه، اگر هم می‌بود

۱. خطبهٔ ۱۲
۲. معلوم نیست برادر صلبی‌اش بوده یا برادر ایمانی‌اش.

دلش نمی‌خواست با ما باشد؟ گفت: چرا، دلش می‌خواست با ما باشد ولی متأسفانه اینجا نبود. فرمود: پس با ما بود: فَقَدْ شَهِدَنا. بعد فرمود: و همچنین نه تنها او با ما بود، بلکه افرادی با ما بودند که هنوز در صلب پدران و در شکمهای مادران هستند و افرادی که سَيَرْعَفُ بِهِمُ الزَّمانُ زمان بعدها آنها را از بینی خودش بیرون می‌ریزد؛ یعنی مردمی که مثلاً در هزارسال بعد می‌آیند با ما خواهند بود، ولی مردمی که دلشان با ماست و به گونه‌ای هستند که اگر می‌بودند واقعاً شرکت می‌کردند؛ همان که ما به دروغش می‌گوییم (حقیقتش اگر باشد)، خطاب به حضرت سیدالشهداء و اصحابشان عرض می‌کنیم: **یا لَیْتَنا کُنّا مَعَکُمْ فَنَفوزَ فَوْزاً عَظیماً**. این «**یا لَیْتَنا**» اگر حقیقت باشد و تعارف یا عادت نباشد [ثواب آن مجاهده را دارد.]

داستان آمدن جابر به کربلا و آن زیارت اول در اربعین را شنیده‌اید[۱]. جابر کور بود. آن شخصی که همراهش بود (عطیّه) که او هم مرد محدّثی بوده است، می‌گوید که جابر ضمن مخاطباتی که با شهدا می‌کرد گفت: ولی ما با شما بوده‌ایم، ما با شما شریک هستیم. به جابر گفتم: ما با اینها شریک هستیم؟! اینها که اینجا بدنهاشان قطعه قطعه و قلم‌قلم شد؟! من و تو که نبودیم، چطور ما شریک هستیم؟! گفت: چرا، به خدا ما بوده‌ایم، چون اگر می‌بودم قطعاً با اینها بودم، هیچ شک ندارد، روحم با اینها بوده.

بنابراین در مقام اجر و ثواب، اگر کسی واقعاً قصد انجام کار خیری را داشته باشد و بعد موانع خارجی و غیر اختیاری جلویش را بگیرد، خداوند تفضّلاً ثواب آن عمل را به او می‌دهد. ولی در گناه اگر مانع خارجی بیاید، گناهِ آن عمل منظور نمی‌شود. اما خود فکر گناه، مسلّم بد است و نوعی گناه می‌باشد.

---

۱. اصلاً اربعین مربوط به جابر است، مربوط به آمدن اسرا نیست. آمدن اسرا به کربلا قطعاً دروغ است. اربعین امام حسین یعنی روز اولین زیارتی که امام حسین شده، و به یاد آن هم اربعین روز زیارت شده است.

۴

عوامل تربیت: کار

بحث ما دربارهٔ عوامل تربیت بود. دربارهٔ چند عامل بحث کردیم و حال دنبالهٔ بحث:

یکی از عواملی که خیلی ساده است ولی شاید کمتر به آن توجه می‌شود، عامل کار است. کار از هر عامل دیگری اگر سازنده‌تر نباشد، نقشش در سازندگی کمتر نیست. انسان این‌جور خیال می‌کند که کار اثر و معلول انسان است، پس انسان مقدم بر کار است؛ یعنی چگونگی انسان مقدم بر چگونگی کار و چگونگی کار تابع چگونگی انسان است و بنابراین تربیت بر کار مقدم است، ولی این درست نیست. هم تربیت بر کار مقدم است و هم کار بر تربیت؛ یعنی ایندو، هم علت یکدیگر هستند و هم معلول یکدیگر. هم انسان سازنده و خالق و آفرینندهٔ کار خودش است، و هم کار (و نوع کار) خالق و آفرینندهٔ روح و چگونگی انسان است.

کار از نظر اسلام

در اسلام بیکاری مردود و مطرود است و کار به عنوان یک امر مقدس، شناخته شده است. در زبان دین وقتی می‌خواهند تقدس چیزی را بیان کنند به این صورت بیان می‌کنند که خداوند فلان چیز را دوست دارد. مثلاً در حدیث وارد شده است:

اِنَّ اللّهَ یُحِبُّ الْمُؤْمِنَ الْمُحْتَرِفَ [۱].
خداوند مؤمنی را که دارای یک حرفه است و بدان اشتغال دارد، دوست دارد.

یا اینکه گفته‌اند:

اَلْکادُّ عَلیٰ عِیالِهِ کَالْمُجاهِدِ فی سَبیلِ اللّهِ [۲].
کسی که خود را برای ادارهٔ زندگی‌اش به مشقّت می‌اندازد، مانند کسی است که در راه خدا جهاد می‌کند.

یا آن حدیث نبوی معروف که فرمود:

مَلْعونٌ مَنْ اَلْقیٰ کَلَّهُ عَلَی النّاسِ [۳].
هرکسی که بیکار بگردد و سنگینی [معاش] خود را بر دوش مردم بیندازد، ملعون است و لعنت خدا شامل اوست.

این حدیث در **وسائل** و بعضی کتب دیگر است.

یا حدیث دیگری که در **بحار** و برخی کتب دیگر هست که وقتی در حضور مبارک رسول اکرم دربارهٔ کسی سخن می‌گفتند که فلانی چنین و چنان است، حضرت می‌پرسید کارش چیست؟ اگر می‌گفتند کار ندارد، می‌فرمود: **سَقَطَ مِنْ عَیْنی** یعنی در چشم من دیگر ارزشی ندارد. در این زمینه متون زیادی داریم.

در همین کتاب کوچک **داستان راستان**، از حکایات و داستانهای کوچکی که از پیغمبر و امیرالمؤمنین و سایر ائمه نقل کرده‌ایم فهمیده می‌شود که چقدر کار کردن و کار داشتن از نظر پیشوایان اسلام مقدس است، و این درست برعکس آن چیزی است که در میان برخی متصوّفه و زاهدمآبان و احیاناً در فکر خود ما رسوخ داشته که کار را فقط در

---

۱. وسائل، ج ۱۲ / ص ۱۳ [با اندکی تفاوت.]
۲. کافی، ج ۵ / ص ۸۸
۳. کافی، ج ۵ / ص ۷۲

صورت بیچارگی و ناچاری درست می‌دانیم، یعنی هرکسی که کاری دارد مـی‌گوییم ایـن بیچاره محتاج است و مجبور است که کار کند؛ فی حدذاته آن چیزی که آن را توفیق و مقدس می‌شمارند بیکاری است که خوشا به حال کسانی که نیاز ندارند کاری داشته باشند، حال کسی که بیچاره است دیگر چکارش می‌شود کرد؟! در صورتی که اصلاً مسئلهٔ نیاز و بی‌نیازی مطرح نیست. اولاً کار یک وظیفه است. حـدیث **مَلْعونٌ مَنْ اَلْقیٰ کَلَّهُ عَلَی النّاس** ناظر به این جهت است. ولی ما اکنون دربارهٔ کار از این نظر بحث نمی‌کنیم که کار یک وظیفهٔ اجتماعی است و اجتماع حقی بر گردن انسان دارد و یک فرد هرچه مصرف می‌کند محصول کار دیگران است. و اگر نظریهٔ مارکسیستها را بپذیریم اساساً ثروت و ارزش و هرچیزی که ارزشی دارد، تمام ارزشش بستگی به کاری دارد که در راه ایـجاد آن انـجام گرفته است؛ یعنی کالا و کالا بودن کالا در واقع تجسّم کاری است که روی آن انجام شده است. حال اگر این نظریه صددرصد درست نباشد[۱]، باز هرچیزی که انسان مصرف می‌کند لااقل مقداری از ارزش آن در برابر کاری است که روی آن انجام گرفته است. لباسی که می‌پوشیم، غذایی که می‌خوریم، کفشی که بـه پـا مـی‌کنیم، مسکـنی کـه در آن زنـدگی می‌کنیم، هرچه را که نظر کنیم می‌بینیم غرق در نتیجهٔ کار دیگران هسـتیم. کـتابی کـه جلومان گذاشته و مطالعه می‌کنیم، محصول کار دیگران است: آن که تألیف کرده، آن که کاغذ ساخته، آن که چاپ کرده، آن که جلد نموده و غیره. انسان در اجتماعی که زندگی می‌کند غرق است در محصول کار دیگران، و به هر بهانه‌ای بخواهد از زیر بار کار شانه خالی کند همان فرمودهٔ پیغمبر است که سنگینی او روی دوش دیگران هست بدون اینکه کوچکترین سنگینی از دیگران به دوش گرفته باشد.

باری در اینکه کار یک وظیفه است نمی‌شود شکی کرد، ولی ما دربارهٔ کار از نـظر تربیت بحث می‌کنیم. آیا کار فقط وظیفه‌ای از روی ناچاری اجتماعی است؟ یا نه، اگر این مسئله نباشد نیز لازم است و به عبارت دیگر اگر این لابدّیت و ناچاری وظیفهٔ اجتماعی نباشد، باز هم کار از نظر سازندگی فرد یک امر لازمی است. انسان یک موجود ـ به یک اعتبار ـ چندکانونی است. انسان جسم دارد، انسان قوّهٔ خیال دارد، انسان عقل دارد، انسان دل دارد، انسان... کار برای جسم انسان ضروری است، برای خیال انسان ضروری است،

۱. [استاد شهید در نوشته‌های اقتصادی خود ثابت کرده‌اند که این نظریه مـردود است و کار فقط یکی از منشأهای ارزش است.]

برای عقل و فکر انسان ضروری است، و برای قلب و احساس و دل انسان هم ضروری است. اما برای جسم کمتر احتیاج به توضیح دارد، زیرا یک امر محسوس است. بدن انسان اگر کار نکند مریض می‌شود؛ یعنی کار یکی از عوامل حفظ الصحّه است. بحث در این باره ضرورتی ندارد. بیاییم راجع به قوّهٔ خیال بحث کنیم.

کار و تمرکز قوّهٔ خیال

انسان یک نیرویی دارد و آن این است که دائماً ذهن و خیالش کار می‌کند. وقتی که انسان دربارهٔ مسائل کلی به طور منظم فکر می‌کند که از یک مقدمه‌ای نتیجه‌ای می‌گیرد، این را می‌گوییم تفکر و تعقل. ولی وقتی که ذهن انسان بدون اینکه نظمی داشته باشد و بخواهد نتیجه‌گیری کند و رابطهٔ منطقی بین قضایا را کشف نماید، همین‌طور که تداعی می‌کند از اینجا به آنجا برود، این یک حالت عارضی است که اگر انسان خیال را در اختیار خودش نگیرد یکی از چیزهایی است که انسان را فاسد می‌کند؛ یعنی انسان نیاز به تمرکز قوّهٔ خیال دارد. اگر قوّهٔ خیال آزاد باشد، منشأ فساد اخلاق انسان می‌شود. امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند:

اَلنَّفْسُ اِنْ لَمْ تَشْغَلْهُ شَغَلَکَ.

یعنی اگر تو نفس را به کاری مشغول نکنی، او تو را به خودش مشغول می‌کند.

یک چیزهایی است که اگر انسان آنها را به کاری نگمارد طوری نمی‌شود، مثل یک جماد است. این انگشتر را که من به انگشتم می‌کنم، اگر روی طاقچه‌ای یا در جعبه‌ای بگذارم طوری نمی‌شود. ولی نفس انسان جور دیگری است، همیشه باید او را مشغول داشت؛ یعنی همیشه باید یک کاری داشته باشد که او را متمرکز کند و وادار به آن کار نماید و الّا اگر شما به او کار نداشته باشید، او شما را به آنچه که دلش می‌خواهد وادار می‌کند و آن وقت است که دریچهٔ خیال به روی انسان باز می‌شود؛ در رختخواب فکر می‌کند، در بازار فکر می‌کند، همین‌طور خیال خیال، و همین خیالات است که انسان را به هزاران نوع گناه می‌کشاند. اما برعکس، وقتی که انسان یک کار و یک شغل دارد، آن کار و شغل، او را به سوی خود می‌کشد و جذب می‌کند و به او مجال برای فکر و خیال باطل

نمی‌دهد.

کار و جلوگیری از گناه

کتابی است به نام **اخلاق** از مردی به نام ساموئل اسمایلز. از کتابهای خوبی که در اخلاق نوشته‌اند این کتاب است. کتاب دیگری است به نام **در آغوش خوشبختی**. این هم کتاب خوبی است. الآن یادم نیست که در کدامیک از این دو کتاب خوانده‌ام، نوشته بود: گناه غالباً انفجار است، مثل دیگ بخار که اگر آن را حرارت بدهند و هیچ منفذی و دریچهٔ اطمینانی نداشته باشد، بالاخره انفجار پیش می‌آید. گفته بود: غالباً گناهان انفجار هستند، انسان منفجر می‌شود. منظورش این است که انسان به حکم اینکه یک موجود زنده است باید با طبیعت در حال مبادله باشد. آقای مهندس بازرگان در کتابهایشان خیلی جاها این مطلب را بیان کرده‌اند که انسان با طبیعت دائماً در حال مبادله است، یعنی از یک طرف نیرو و انرژی می‌گیرد و از طرف دیگر می‌خواهد مصرف کند. وقتی که انسان نیرو و انرژی می‌گیرد، این نیرویی را که گرفته (چه جسمی و چه روحی) باید یک جایی مصرف کند. خیال انسان هم همین‌طور است. بدن انسان وقتی نیرو می‌گیرد باید مصرف شود: زبان انسان بالاخره باید حرفی بزند، چشم انسان بالاخره باید چیزی را ببیند، گوش انسان بالاخره باید صدایی را بشنود، دست و پای انسان باید حرکتی کند؛ یعنی انسان نمی‌تواند مرتب از طبیعت انرژی بگیرد و بعد خود را نگه دارد و مصرف نکند. این مصرف نکردن مثل همان دیگ بخار بی‌منفذ است که مرتب حرارتش می‌دهند و بالاخره منفجر می‌شود. افرادی که به دلیل تعیّن‌مآبی یا به هر دلیل دیگر [1] اینها را در یک حالت بیکاری و به قول عربها در یک حالت «عُطله» در می‌آورند، یعنی تمام وجودشان از نظر کار کردن و صرف انرژیهای ذخیره‌شده در یک حالت تعطیل می‌ماند، در حالی که خودشان هم متوجه نیستند نیروها سعی می‌کنند که به یک وسیله بیرون آیند. راه صحیح و درست و مشروع که برایش باقی نگذاشته، از طریق غیر مشروع بیرون می‌آید. غالباً حکّام، جانی از آب در می‌آیند و یکی از علل جانی شدن آنان همین حالت تعطیل بودن و عطله از کار درست است، چون تعیّن‌مآبی اقتضا می‌کند که حاکم هیچ کاری از کارهای شخصی خود را

۱. البته علل و عوامل زیادی دارد. در مورد مردها غالباً تعیّن‌مآبی منشأ آن بوده و در مورد زنها علل دیگر در کار بوده است.

انجام ندهد. مثلاً اگر سیگاری هم می‌خواهد بکشد، اشاره نکرده کس دیگری سیگار را آماده می‌کند و حتی کبریت را هم کس دیگری می‌کشد و خودش این مقدار هم زحمت نمی‌کشد که برای سیگارش کبریت بکشد. کفشش را می‌خواهد پایش کند، یک کسی فوراً می‌آید پاشنه‌کش درآورده و کفشش را به پایش می‌کند. لباسش را می‌خواهد روی دوشش بیندازد، فوراً کسی روی دوشش می‌اندازد. به یک وصفی در می‌آید که همهٔ کارهایش را دیگران انجام می‌دهند و او همین‌جور مربّامانند، بیکار می‌نشیند و حتی طوری می‌شود که دست زدن به یک کار را ـ هرچند ساده و کوچک باشد ـ برخلاف شأن و حیثیت خود تشخیص می‌دهد.

دربارهٔ یکی از امرای قدیم خراسان می‌گویند که جبّهٔ خز خوبی پوشیده بود. برای او قلیانی آوردند، قلیان تکانی خورد و آتش آن روی جبّهٔ خزش افتاد. برخلاف شأن خودش می‌دید که لباسش را تکان دهد تا آتش بیفتد. فقط گفت: «بچه‌ها» یعنی بیایید. تا آنها آمدند، جبّه و مقداری از تنش سوخت. اصلاً برخلاف شأن و حیثیت خود می‌دانست که جبّهٔ خود را تکان دهد، و حتی شنیدیم اگر می‌خواست بینی خود را پاک کند دیگری باید دستمال جلو دماغش می‌گرفت[۱].

اینکه این اشخاص دست به هر جنایت و خیانتی می‌زنند برای همین است که آداب اجتماعی نمی‌گذارد که اینها انرژیهای خود را در راه صحیح مصرف کنند.

زن و غیبت

زنها در قدیم مشهور بودند که زیاد غیبت می‌کنند. شاید این به عنوان یک خصلت زنانه معروف شده بود که زن طبیعتش این است و جنساً غیبت‌کن است، در صورتی که چنین چیزی نیست، زن و مرد فرق نمی‌کنند. علتش این بود که زن (مخصوصاً زنهای متعیّنات، زنهایی که کلفت داشته‌اند و در خانه، همهٔ کارهایشان را کلفت و نوکر انجام می‌دادند) هیچ شغلی و هیچ کاری، نه داخلی و نه خارجی نداشت، صبح تا شب باید بنشیند و هیچ کاری نکند، کتاب هم که مطالعه نمی‌کرده و اهل علم هم که نبوده، باید یک زنِ همشأن خودش پیدا کند، با آن زن چه کند؟ راهی غیر از غیبت کردن به رویشان باز نبوده و این برایشان

---

۱. قصهٔ آن غلام معروف است که دستمال را جلو بینی ارباب گرفت و ارباب گفت: چرا بیرون نمی‌آید؟ گفت: ارباب! فینش را هم من باید بکنم؟! اقلاً این کار را خودت بکن.

یک امر ضروری بوده؛ یعنی اگر غیبت نمی‌کردند واقعاً بدبخت و بیچاره بودند.

یک وقتی در آن انجمن ماهانه داستانی نقل کردم که از روزنامه گرفته بودم. نوشته بود در یکی از شهرهای کوچک ایالت فیلادلفیای آمریکا در خانواده‌ها قمار آنقدر رایج شده بود که زنها به آن عادت کرده بودند و در خانه‌ها به صورت یک بیماری رواج یافته بود، و شکایت همه این بود که زنها دیگر کاری غیر از قمار ندارند. اول این را به عهدهٔ واعظها گذاشتند که آنها این بیماری را از سر مردم بیرون ببرند. ولی آخر بیماری علت دارد؛ تا علتش از میان نرود که بیماری از بین نمی‌رود. واعظها شروع کردند به موعظه در زیانهای قمار و آثار اخروی آن، ولی اثر نداشت. یک شهردار پیدا شد و گفت که من این بیماری را معالجه می‌کنم. آمد کارهای دستی از قبیل بافتنی را تشویق کرد و برای زنها مسابقه‌های خوب گذاشت و جایزه‌های خوب تعیین کرد. طولی نکشید که زنها دست از قمار کشیده و به این کارها پرداختند.

آن مرد علت را تشخیص داده و فهمیده بود که علت پرداختن زنها به قمار، بیکاری و احتیاج آنها به سرگرمی است. کار دیگری برایشان به وجود آورد تا توانست قمار را از میان ببرد. یعنی در واقع یک خلأ روحی در میان آنها وجود داشت و آن خلأ منشأ این گناه بود. آن آدم فهمید که این خلأ را باید پر کرد تا بشود قمار را از بین برد، و تا آن خلأ به وسیلهٔ دیگری پر نشود نمی‌توان آن را از میان برداشت.

این است که یکی از آثار کار، جلوگیری از گناه است. البته نمی‌گویم صددرصد این‌طور است، ولی بسیاری از گناهان منشأش بیکاری است. در جلسهٔ پیش راجع به گناه فکری و خیالی صحبت کردیم که گناه منحصر به گناهی که به مرحلهٔ عمل برسد نیست، گناه خیالی هم گناه است، یعنی فکر گناه هم نوعی گناه است. البته فکر گناه تا به مرحلهٔ عمل نرسیده، خودِ آن گناه نیست؛ برخلاف فکر کار نیک که اگر به وسیلهٔ مانعی به مرحلهٔ عمل هم نرسد، در نزد خدا به منزلهٔ همان عمل خوب شمرده می‌شود.

استعدادیابی در انتخاب کار

کار علاوه بر اینکه مانع انفجار عملی می‌شود، مانع افکار و وساوس و خیالات شیطانی می‌گردد. لهذا در مورد کار می‌گویند که هرکسی باید کاری را انتخاب کند که در آن استعداد دارد، تا آن کار علاقهٔ او را به خود جذب کند. اگر کار مطابق استعداد و مورد علاقه نباشد و انسان آن را فقط به خاطر درآمد و مزد بخواهد انجام دهد، این اثر تربیتی را ندارد و شاید

فاسدکنندهٔ روح هم باشد. انسان وقتی کاری را انتخاب می‌کند باید استعدادیابی هم شده باشد. هیچ کس نیست که فاقد همهٔ استعدادها باشد، منتها انسان خودش نمی‌داند که استعداد چه کاری را دارد. چون نمی‌داند، دنبال کاری می‌رود که استعداد آن را ندارد و همیشه ناراحت است. مثلاً وضع دانشجویان ما با این کنکورهای سراسری وضع بسیار ناهنجاری است. دانشجو می‌خواهد به هر شکلی که هست این دو سال سربازی را نرود، و عجله هم دارد به هر شکلی که هست در دانشگاه راه پیدا کند. وقتی آن ورقه‌ها و پرسشنامه‌ها را پر می‌کند، چند جا که دیپلمش به او اجازه می‌دهد نام‌نویسی می‌کند، هرجا را که درآمدش بیشتر است انتخاب می‌کند و بسا هست جایی را انتخاب می‌کند که اصلاً ذوق آن را ندارد؛ یعنی سرنوشت خود را تا آخر عمر به دست یک تصادف می‌دهد. این آدم تا آخر عمر خوشبخت نخواهد شد. بسا هست این فرد ذوق ادبی اصلاً ندارد ولی با وجود دیپلم ریاضی احتیاطاً اسمی هم در ادبیات یا الهیات می‌نویسد. بعد آنجاها قبول نمی‌شود و می‌آید اینجا، جایی که نه استعدادش را دارد و نه ذوقش را، و تا آخر عمر کاری دارد که آن کار روح و ذوقش را جذب نمی‌کند.

کارهای اداری هم اکثر این‌جور است. البته ممکن است به بعضی کارها شوق داشته باشند ولی اکثر، خود کار اداری ابتکار ندارد و فقط تکرار است و شخص اجباراً برای اینکه گزارش غیبت ندهند و حقوقش کم نشود، با وجود بی‌میلی شدید، آن چند ساعت را پشت میز می‌نشیند. این هم خودش صدمه‌ای به فکر و روح انسان می‌زند. انسان باید کاری را انتخاب کند که آن کار عشق و علاقهٔ او را جذب کند، و از کاری که علاقه ندارد باید صرف‌نظر کند ولو درآمدش زیاد باشد.

پس در مورد کار، این جهت را باید مراعات کرد و آن وقت است که خیال و عشق انسان جذب می‌شود و در کارْ ابتکاراتی به خرج می‌دهد.

کار و آزمودن خود

و از همین‌جاست که یکی از خواص کار آشکار می‌شود، یعنی آزمودن خود. یکی از چیزهایی که انسان باید قبل از هرچیز بیازماید خودش است. انسان قبل از آزمایش خودش نمی‌داند چه استعدادهایی دارد؛ با آزمایش، استعدادهای خود را کشف می‌کند. تا انسان دست به کاری نزده، نمی‌تواند بفهمد که استعداد این کار را دارد یا ندارد. انسان، با کار خود را کشف می‌کند، و خود را کشف کردن بهترین کشف است. اگر انسان دست به

کاری زد و دید استعدادش را ندارد، کار دیگری را انتخاب می‌کند و بعد کار دیگر تا بالاخره کار مورد علاقه و موافق با استعدادش را پیدا می‌کند. وقتی که آن را کشف کـرد، ذوق و عشق عجیبی پیدا می‌کند و اهمیت نمی‌دهد که درآمدش چقدر است. آن وقت است که شاهکارها به وجود می‌آورد که شاهکار ساختهٔ عشق است نه پول و درآمد. با پول می‌شود کار ایجاد کرد، ولی با پول نمی‌شود شاهکار ایجاد کرد. واقعاً باید انسان به کارش عشق داشته باشد.

پس یکی از خواص کار این است که انسان با کار، خود را می‌آزماید و کشف می‌کند.

کار و فکر منطقی

گفتیم منطقی فکر کردن این است که انسان هر نتیجه‌ای را از مقدماتی که در متن خلقت و طبیعت قرار داده شده بخواهد. اگر انسان فکرش این‌جور باشد که همیشه نتیجه را از راهی که در متن خلقت برای آن نتیجه قرار داده شده بخواهد، این فکرْ منطقی است. اما اگر انسان هدفها، ایده‌ها و آرزوهای خـود را از یک راهـهایی مـی‌خواهـد کـه آن راهـها راههایی نیست که در خلقت به سوی آن هدفها باشد و اگر احیاناً یک وقت بوده، تصادف بوده است یعنی کلیت ندارد، [فکر او منطقی نیست.] مثلاً ممکن است یک نفر از راه یک گنج ثروتمند شده باشد. مثلاً در صحرا می‌رفته و یا زمینی خریده بـوده و مـی‌خواسـته ساختمان کند و بعد زمین را کنده و گنجی پیدا شده، یا از راه بلیتهای بخت‌آزمایی پولش زیاد شده است. اگر انسان همیشه پول را از چنین راههایی بخواهد، یعنی راهی که منطقی و حساب شده نیست، فکر او فکر غیرمنطقی است. اما اگر کسی پول و درآمدی را از راهی منطقی بخواهد، فکرش منطقی است. مثلاً اگر انسان درآمد را از راه عملگی بخواهـد، درست است که راه ضعیفی است ولی راهی منطقی است. اگر من فکر کنم که امروز این بیل را روی شانه‌ام بگیرم و بگویم تا غروب حاضرم کار کنم، این مقدار منطقی است که تا امشب مبلغ پانزده تومان گیرم می‌آید. انسان وقتی که در عمل و وارد کار باشد، فکرش منطقی می‌شود؛ یعنی در عمل رابطهٔ علّی و معلولی و سببی و مسبّبی را لمس می‌کند و چون لمس می‌کند فکرش با قوانین عالم منطبق می‌شود و دیگر آن فکـر، شـیطانی و خیالی و آرزویی نیست بلکه منطبق است بر آنچه که وجود دارد، و آنچه که وجـود دارد حساب است و منطق و قانون.

این است که عرض کردیم کار روی عقل و فکر انسان اثر می‌گذارد. گذشته از اینکه

انسان با کار تجربه می‌کند و علم به دست می‌آورد و کار مادر علم است، یعنی بشر علم خود را با تجربه و کار به دست آورده است و به عبارت دیگر گذشته از اینکه کار منشأ علم است، عقل و فکر انسان را نیز اصلاح و تربیت و تنظیم و تقویت می‌کند.

تأثیر کار بر احساس انسان

همچنین کار روی احساس انسان اثر می‌گذارد، آن که در اصطلاح قرآن «دل» گفته می‌شود و آن چیزی که رقّت، خشوع، قساوت، روشنی و تاریکی به او نسبت داده می‌شود، می‌گوییم: فلان‌کس آدم رقیق‌القلبی است، فلانی آدم قسیّ‌القلبی است، یا می‌گوییم: قلبم تیره شد، قلبم روشن شد؛ آن کانونی که در انسان وجود دارد و ما اسمش را دل می‌گذاریم. کار از جمله آثارش این است که به قلب انسان خضوع و خشوع می‌دهد، یعنی جلو قساوت قلب را می‌گیرد. بیکاری قساوت قلب می‌آورد و کار، اقلّ فایده‌اش برای قلب انسان این است که جلو قساوت قلب را می‌گیرد.

در مجموع، کار در عین اینکه معلول فکر و روح و خیال و دل و جسم آدمی است، سازندهٔ خیال، سازندهٔ عقل و فکر، سازندهٔ دل و قلب و به طور کلی سازنده و تربیت کنندهٔ انسان است.

کار و احساس شخصیت

یکی دیگر از فواید کار، مسئلهٔ حفظ شخصیت و حیثیت و استقلال است که تعبیرهای مختلفی دارد. مثلاً آبرو؛ انسان آنگاه که شخصیتش ضربه بخورد، آبرویش برود و تحقیر بشود ناراحت می‌شود. انسان در اثر کار ـ و مخصوصاً اگر مقرون به ابتکار باشد ـ به حکم اینکه نیازش را از دیگران برطرف کرده است، در مقابل دیگران احساس شخصیت می‌کند، یعنی دیگر احساس حقارت نمی‌کند.

دو رباعی است منسوب به امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در دیوان منسوب به ایشان. در یکی می‌فرمایند:

لَنَقْلُ الصَّخْرِ مِنْ قُلَلِ الْجِبالِ   اَحَبُّ اِلَیَّ مِنْ مِنَنِ الرِّجالِ
یَقولُ النّاسُ لی فِی الْکَسْبِ عارٌ   فَاِنَّ الْعارَ فی ذُلِّ السُّؤالِ

برای من سنگ‌کشی از قلّه‌های کوه (یعنی چنین کار سختی) گواراتر و آسانتر است از

اینکه منّت دیگران را به دوش بکشم. به من می‌گویند: در کار و کسب ننگ است[۱]، و من می‌گویم: ننگ این است که انسان نداشته باشد و از دیگران بخواهد.

در رباعی دیگر می‌فرماید:

کُدَّ کَدَّ الْعَبْدِ اِنْ اَحْبَبْتَ اَنْ تُصْبِحَ حُرّاً.

اگر می‌خواهی آزاد زندگی کنی، مثل برده زحمت بکش.

وَ اقْطَعِ الْآمالَ مِنْ مالِ بَنی آدَمَ طُرّاً.

آرزویت را از مال هرکس که باشد ببُر و قطع کن.

لا تَقُلْ ذا مَکْسَبٍ یُزْری فَقَصْدُ النّاسِ اَزْریٰ.

نگو این کار مرا پست می‌کند، زیرا از مردم خواستن از هر چیزی بیشتر ذلّت می‌آورد.

اَنْتَ مَا اسْتَغْنَیْتَ عَنْ غَیْرِکَ اَعْلَی النّاسِ قَدْراً.

وقتی که از دیگران بی‌نیاز باشی، هرکاری داشته باشی از همهٔ مردم بلند قدرتر هستی.

بوعلی سینا و مرد کنّاس

شنیده‌اید که بوعلی سینا مدت زیادی از عمرش را به سیاست و وزارت گذراند و وزارت چند پادشاه را داشته است، و این از جمله چیزهایی است که علمای بعد از او بر وی عیب گرفته‌اند که این مرد وقتش را بیشتر در این کارها صرف کرد، در صورتی که با آن استعداد خارق‌العاده می‌توانست خیلی نافعتر و مفیدتر واقع شود.

یک وقتی بوعلی با همان کبکبه و دبدبه و دستگاه وزارتی و غلامها و نوکرها داشت از جایی عبور می‌کرد. به یک کنّاسی برخورد کرد که داشت کنّاسی می‌کرد و مستراحی را

۱. می‌دانیم همین کارهایی را که ما اسمش را عملگی می‌گذاریم، علی علیه‌السلام انجام می‌داد، مثل حفر چاه و قنات، کشت درخت، آباد کردن باغها و احیاناً کار به شرط مزد گرفتن ولو برای غیر مسلمان. گاهی علی علیه‌السلام می‌رفت در باغهای مدینه برای بنی‌قریظه و بنی‌النّضیر ـ که یهودیان مدینه بودند ـ کار می‌کرد و مزد می‌گرفت و با آن پول زندگی می‌کرد. قهراً چنین انسانی مورد تهاجم قرار می‌گیرد که تو ننگت نمی‌کند از چنین کارها؟!

خالی می‌نمود. بوعلی هم معروف است که سامعهٔ خیلی قوی داشته و حتی مطالب افسانه‌واری در این مورد می‌گویند. کنّاس با خودش شعری را زمزمه می‌کرد. صدا به گوش بوعلی رسید:

گرامی داشتم ای نفس از آنت   که آسان بگذرد بر دل جهانت

بوعلی خنده‌اش گرفت که این مرد دارد کنّاسی می‌کند و منّت هم بر نفسش می‌گذارد که من تو را محترم داشتم برای اینکه زندگی بر تو آسان بگذرد. دهنهٔ اسب را کشید و آمد جلو گفت: انصاف این است که خیلی نفست را گرامی داشته‌ای! از این بهتر دیگر نمی‌شد که چنین شغل شریفی انتخاب کرده‌ای! مرد کنّاس از هیکل و اوضاع و احوال شناخت که این آقا وزیر است. گفت: «نان از شغل خسیس خوردن، به که بار منّت رئیس بردن» (گفت: همین کار من از کار تو بهتر است.) بوعلی از خجالت عرق کرد و رفت[۱].

خود این یک مطلبی است و یک نیازی است برای انسان: آزاد زندگی کردن و زیر بار منّت احدی نرفتن. این برای کسی که بویی از انسانیت برده باشد باارزش‌ترین چیزهاست، و این بدون اینکه انسان کاری داشته باشد که به موجب آن متکی به نفس و متکی به خود باشد ممکن نیست.

توصیهٔ رسول اکرم

داستانی در **اصول کافی** است و من در **داستان راستان** ذکر کرده‌ام:

یکی از اصحاب رسول اکرم خیلی فقیر شده بود به طوری که به نان شبش محتاج بود. یک وقت زنش به او گفت: برو خدمت پیغمبر صلی الله علیه و آله، شاید کمکی بگیری. این شخص می‌گوید: من رفتم حضور پیغمبر صلی الله علیه و آله و در مجلس ایشان نشستم و منتظر بودم که خلوت شود و فرصتی به دست آید. ولی قبل از اینکه من حاجتم را بگویم، پیغمبر اکرم جمله‌ای گفتند و آن این بود:

مَنْ سَأَلَنا اَعْطَیْناهُ وَ مَنِ اسْتَغْنیٰ عَنّا اَغْناهُ اللهُ.

کسی که از ما چیزی بخواهد به او عنایت می‌کنیم، اما اگر خود را از ما بی‌نیاز بداند خدا واقعاً او را بی‌نیاز می‌کند.

---

۱. این داستان در نامهٔ دانشوران ذکر شده است.

این جمله را که شنید، دیگر حرفش را نزد و برگشت منزل. ولی باز همان فقر و بیچارگی گریبانگیرش بود. یک روز دیگر به تحریک زنش دوباره آمد خدمت پیغمبر. در آن روز هم پیغمبر در بین سخنانشان همین جمله را تکرار فرمودند. می‌گوید: من سه بار این کار را تکرار کردم و در روز سوم که این جمله را شنیدم فکر کردم که این تصادف نیست که پیغمبر در سه نوبت این جمله را به من می‌گوید. معلوم است که پیغمبر می‌خواهد بفرماید از این راه نیا. این دفعهٔ سوم در قلب خودش احساس نیرو و قوّت کرد، گفت: معلوم می‌شود زندگی راه دیگری دارد و این راه درست نیست. با خودش فکر کرد که حالا بروم و از یک نقطه شروع کنم ببینم چه می‌شود. با خود گفت: من هیچ چیزی ندارم، ولی آیا هیزم‌کشی هم نمی‌توانم بکنم؟ چرا. اما هیزم‌کشی بالاخره الاغی، شتری و ریسمان و تیشه‌ای می‌خواهد. این ابزار را از همسایه‌ها عاریه گرفت. یک بارِ هیزم گذاشت روی حیوان و آورد و فروخت، و بعد پولی را که تهیه کرده بود برد خانه و خرج کرد. برای اولین بار نتیجهٔ کار را دید و لذت آن را چشید. فردا هم این کار را تکرار کرد. یک مقدار از پول هیزم را خرج کرد و یک مقدار را ذخیره نمود. چند روز این کار را تکرار کرد تا به تدریج تیشه و ریسمان را از خود کرد و یک حیوان هم برای خود خرید و کم‌کم از همین راه زندگی او تأمین شد. یک روز رفت خدمت رسول خدا. پیغمبر به او فرمودند: نگفتم **مَنْ سَأَلَنا اَعْطَیْناهُ وَ مَنِ اسْتَغْنیٰ عَنّا اَغْناهُ اللهُ**؟ اگر تو آن روز چیزی از من می‌خواستی می‌دادم اما تا آخر عمر گدا بودی، ولی توکل به خدا کردی و رفتی دنبال کار، خدا هم تو را بی‌نیاز کرد.

کار از نظر ناصر خسرو

شعری است از ناصرخسرو[۱]، می‌گوید:

چو مرد باشد پرکار و بخت[۲] باشد یار ‌ ‌ ‌ ز خاک تیره نماید به خلق زرّ عیار
فلک به چشم بزرگی کند نگاه در آنک ‌ ‌ ‌ بهانه هیچ نیارد ز بهر خردی کار[۳]
بزرگ باش و مشو تنگدل ز خردی کار ‌ ‌ ‌ که سال تا سال آرد گلی زمانه ز خار[۴]

---

۱. خیال نکنید که ادبای ما توجه به این مسائل نداشته‌اند و همه را دیگران گفته‌اند.
۲. مقصود از «بخت» شرایط مساعد است.
۳. لاتَقُلْ ذا مَکْسَبٍ یُزْری نگو کسب کوچکی است.
۴. طبیعت یک سال طول می‌کشد تا از یک خار، گلی به وجود آورد؛ یعنی این درس رااز

بزرگ حصنی دان دولت[۱] و درش محکم   به عون کوشش بر دَرْش مرد یابد بار
ز هرکه آید کاری در او پدید بود   چنان کز آینه پیدا بود تو را دیدار

می‌خواهد بگوید هرکسی هنرش از چهره‌اش پیداست. بعد در مذمّت بیکاری و بیعاری شعر خوبی دارد، می‌گوید:

شراب و خواب و کباب و رباب ترّه و نان   هزار کاخ فزون، کرد با زمی[۲] هموار

کار از دیدگاه بزرگان

در مجلهٔ «بهداشت روانی» خواندم که پاستور دانشمند معروف گفته است:

> بهداشت روانی انسان در لابراتوار و کتابخانه است.

مقصودش این است که بهداشت روانی انسان به کار بستگی دارد و انسان بیکار، خود به خود بیمار می‌شود. من اینجا نوشته‌ام که اختصاص به لابراتوار و کتابخانه ندارد، کلیهٔ کارهایی که می‌تواند انسان را عمیقاً جذب کند و فکر را بسازد خوب هستند.

در همان مجله از ولتر نقل کرده بود که می‌گفته است:

> هر وقت احساس می‌کنم که درد و رنج بیماری می‌خواهد مرا از پای درآورد، به کار پناه می‌برم. کار بهترین درمان دردهای درونی من است.

در همان کتاب **اخلاق** ساموئل اسمایلز یادم است که نوشته بود:

> بعد از دیانت، مدرسه‌ای برای تربیت انسان بهتر از مدرسهٔ کار ساخته نشده است.

و از بنیامین فرانکلین نقل کرده بود که:

---

* روزگار بیاموز.
۱. یعنی ثروت.
۲. زمی = زمین

عروس زندگی «کار» نام دارد. اگر شما بخواهید داماد این عروس بشوید (یعنی شوهر این عروس بشوید) فرزند شما «سعادت» نام خواهد داشت.

پاسکال گفته است:

مصدر کلیهٔ مفاسد فکری و اخلاقی، بیکاری است. هر کشوری که بخواهد این عیب بزرگ اجتماعی را رفع کند، باید مردم را به کار وا دارد تا آن آرامش عمیق روحی که عدهٔ معدودی از آن آگاهند در عرصهٔ وجود افراد برقرار شود.

و سقراط گفته است:

کار، سرمایهٔ سعادت و نیکبختی است.

و صلّی الله علی محمّد و آله الطّاهرین.

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احاديث

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

فهرست اسامی اشخاص

□

اسامی کتب، نشریات، مقالات